VERBUM CARO
Vol. 3 Février 1949 N° 9

ÉTAPE

« *Si les catholiques croient et vivent en réalité* catholiquement, *et non pas seulement* catholicistement, *si les Eglises de la Réformation croient et vivent en réalité* évangéliquement *et non pas seulement* protestantiquement, *si les Eglises d'Orient croient et vivent en réalité* apostoliquement *et non pas seulement* orthodoxement — *le fondement de l'Union est donné de soi*[1]. »

Issus de la Réformation, nous essayons de croire et de vivre non pas seulement protestantiquement, *mais* évangéliquement. *Voilà tout notre programme, si programme il y a. Voilà du moins toute notre recherche, qui nous domine plus que nous ne la dominons, qui nous entraîne à prendre conscience des fatalités « protestantiques », et à nous soustraire à leur empire, pour rejeter avec une meilleure conscience les fatalités « catholicistes » et « orthodoxes ». Tout ceci en présence de l'Eglise une, pour lequel le Christ est mort. La seule affirmation valable et efficace de l'unité du Corps passe par la repentance des membres.*

Ceux qui désirent, en ce sens, se repentir avec nous et inviter à la repentance, tiendront non seulement à soutenir notre effort, mais à lui permettre de s'intensifier. Qu'ils nous apportent leur concours, leurs suggestions et leur abonnement.

Jean-Louis LEUBA.

[1] **RADEMACHER, cité par Wilfred MONOD (*Après la Journée*, p. 297), le voyant de l'Unité chrétienne, auquel les Eglises réformées devront bien apporter un jour l'hommage tardif de leur reconnaissance.**

LA NÉCESSITÉ ET LA FONCTION DE L'EXÉGÈSE PHILOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA BIBLE

La controverse au sujet de l'exégèse avait passionné les esprits après la publication du commentaire de M. Karl Barth sur l'épître aux Romains, particulièrement entre 1920 et 1930 [1]. Depuis, un certain silence s'était fait sur la question. Mais voici que, depuis quelque temps, et c'est heureux, elle est à nouveau soulevée.

Le signataire de ces lignes avait lui-même contribué au premier débat par un article paru en 1928 dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* [2]. Il s'agissait alors, avant toutes choses, de défendre, avec M. Karl Barth, le caractère légitime et scientifique de l'exégèse « théologique » (terme d'ailleurs assez malheureux) contre la tendance en vogue à ne tenir pour scientifique que l'exégèse exclusivement philologique et historique; de montrer que l'interprétation philologique, psychologique et historique d'un texte ne constitue qu'un travail partiel et qu'une exégèse scientifique digne de ce nom ne doit pas s'arrêter là. Nous nous étions efforcé de prouver que, tout en se basant sur des considérations historiques, psychologiques et philologiques, une exégèse sérieuse tendra toujours à mettre en lumière les différentes notions théologiques que renferme la Bible, en dépassant les contingences au milieu desquelles elles ont été exprimées. Pour atteindre ce but, on ne se bornera pas à établir le rapport de ces notions avec l'auteur qui les a formulées, avec l'époque dans laquelle elles ont été conçues, mais on les considérera aussi absolument, en elles-mêmes. S'agit-il de comprendre telle notion paulinienne, la justification par la foi, par exemple, il ne suffira pas de rechercher les motifs psychologiques de cette notion dans la personnalité de saint Paul, dans certaines circonstances de sa vie, ni de déterminer l'influence du judaïsme et de l'hellénisme sous laquelle l'apôtre a développé sa pensée. Ce travail, tout indispensable qu'il est, ne nous apprend encore rien sur la vérité intrinsèque et objective que contient la notion de justi-

[1] Voir les préfaces à la 2e édition de K. Barth, *Römerbrief* 1921, et à la 3e édition 1922. Voir aussi, entre autres : R. Bultmann, *Ueber das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* (Revue *Zwischen den Zeiten*, 1925, pp. 334 sqq.) et la controverse E. Brunner-L. Koehler dans les numéros 27, 29, 31, 32 et 36 du *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1926. E. v. Dobschutz, *Vom Auslegen des Neuen Testaments* 1927. E. Fascher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* 1930. F. Torm, *Hermeneutik des Neuen Testaments* 1930.

[2] *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*, dans R.H.P.R. 1928, pp. 70 sqq.

fication par la foi. Un commentaire sur les épîtres pauliniennes, limité à l'étude de questions de ce genre, ne nous éclairerait que sur l'apôtre lui-même. Une interprétation véritable et complète devra aller beaucoup plus loin, et essayer de développer *en langage moderne* les idées objectives exprimées par le texte.

Le texte paulinien prétend nous communiquer une vérité objective, valable non seulement pour l'apôtre, mais pour tous les hommes. Il s'agit de prendre au sérieux cette prétention, d'étudier cette vérité pour elle-même, de faire ainsi preuve de véritable *humilité scientifique*, de respecter l'*a priori* de toute étude d'un texte ancien : c'est qu'un auteur du passé a, en dehors du plan de l'histoire, à nous apprendre quelque chose que nous ignorions auparavant. L'« historisme » naïf qui croit être capable de « comprendre » un texte théologique de l'antiquité sans sortir des préoccupations historiques et philologiques présuppose que nous disposons, sur *l'objet* de toute théologie, d'une connaissance *préalable*, normative pour ainsi dire, et que ne sauraient modifier, par un apport nouveau, les auteurs du passé dont on entreprend l'étude. Des considérations d'ordre archéologique, philologique, psychologique, suffiraient donc pour comprendre un texte de l'antiquité puisqu'il ne nous resterait qu'à établir historiquement ce que les prophètes ou les apôtres, par exemple, ont écrit sur une question dont nous connaîtrions la solution intégralement, souverainement, *à l'avance*, donc indépendamment du texte à étudier.

Cette souveraineté naïve est absolument contraire à toute saine méthode scientifique, qu'il s'agisse de la Bible ou d'un autre document. Sur le plan de l'Eglise chrétienne, qui prétend baser sa connaissance de Dieu sur l'Ecriture, l'impossibilité d'une telle attitude à l'égard des textes bibliques est particulièrement manifeste. On se fonderait alors sur l'impossible *a priori* en vertu duquel nous serions capables de comprendre et, par conséquent, de juger, grâce à des connaissances que nous posséderions déjà par ailleurs, les idées théologiques des prophètes et des apôtres. En conséquence, pour savoir quelles sont ces idées, il suffirait parfaitement de rester confiné dans le domaine de l'histoire.

Dans notre article de 1928, nous avions montré qu'il en va de même de toute étude d'un texte ancien. L'interprète des *Pensées* de Pascal, par exemple, ne peut pas, lui non plus, se retrancher derrière une position exclusivement historique. Il ne suffit pas qu'il connaisse les détails historiques de la vie de Pascal, l'influence du jansénisme et de la polémique contre les jésuites sur l'évolution de sa pensée, et qu'il saisisse par une étude psychologique les traits de sa personnalité. Il doit essayer de pénétrer jusqu'à l'objet même que Pascal a voulu exprimer. L'historien de la philosophie, l'historien de la musique se trouvent placés, *mutatis mutandis*, devant une tâche analogue. L'historien de la musique qui examine les œuvres de Bach, de Mozart, de Beethoven, accomplit certes un travail d'historien. Pourtant, il ne suffit pas qu'il relève dans l'œuvre de ces compositeurs l'influence du milieu où ils ont vécu, ni celle des circonstances de leur vie, ni celle de leur personnalité

géniale. Il ne suffit pas non plus qu'il soit familier avec les procédés techniques employés à leur époque. Il faut encore qu'il soit lui-même musicien, qu'il sache atteindre jusqu'à la réalité objective qui a inspiré à ces compositeurs l'expression musicale de leur œuvre.

Après la première guerre mondiale, une certaine déformation professionnelle était telle, chez la plupart des spécialistes de l'exégèse biblique, qu'il était devenu nécessaire d'insister sur ces vérités plutôt élémentaires et d'ailleurs incontestées dès qu'il s'agissait d'autres domaines que de l'exégèse biblique.

Aujourd'hui, le moment nous paraît venu de défendre, au contraire, la nécessité de la critique philologique et historique, de souligner les grands mérites de la « haute critique » pour la compréhension de la Bible et de rendre ainsi justice, malgré toutes les réserves qui s'imposent, à ce que la théologie doit sous ce rapport au XIX[e] siècle.

L'importance théologique de la période qui précède 1914 réside précisément dans l'effort qui a mis toutes les connaissances profanes au service de l'étude de la Bible. Aujourd'hui, nous avons beau signaler, comme nous venons de le faire, les erreurs manifestes de l'« historisme » naïf de cette époque incarné par celui qui, au milieu de l'admiration générale, personnifie l'éros scientifique attaché à ces recherches : Adolf de Harnack. Où en serions-nous présentement, avec notre exégèse biblique (quelle que soit d'ailleurs notre tendance théologique), sans les patientes études textuelles d'un Tischendorf, en Allemagne, d'un Westcott, d'un Hort, en Angleterre, de leurs nombreux émules, de leurs innombrables successeurs ? Où en serions-nous si Wellhausen n'avait pas posé les problèmes d'une critique littéraire de l'Ancien Testament, quelque contestables que soient au reste ses théories ? Où en serions-nous sans les études systématiques consacrées par H. Holtzmann à la solution du problème synoptique ? Et même aux travaux peut-être trop décriés aujourd'hui de l'école dite « de l'histoire des religions », aux œuvres d'un Gunkel, d'un Gressmann, d'un Bousset, d'un Loisy, nous devons des résultats que toute saine interprétation de la Bible doit prendre en considération. Dans le domaine plus particulier de la « théologie » (au sens propre) du Nouveau Testament, qui est plutôt le charisme de la génération d'après 1914, nous serons toujours redevables à la manière dont M. Albert Schweizer, par exemple, avait posé la question de l'eschatologie, quelles que soient les critiques que nous nous voyons obligé de lui adresser.



Les expériences du signataire de ces lignes avec les étudiants lui ont montré qu'une nouvelle génération d'étudiants croit souvent pouvoir porter un jugement sommaire essentiellement négatif sur ces travaux philologiques et historiques. Il ne cache pas son soupçon que, dans beaucoup de cas, la souveraineté superficielle avec laquelle certains croient en avoir fini avec la philologie et l'histoire, prétendues périmées pour l'explication de la parole divine, a pour racine dernière la loi du moindre effort. Ils prétextent la nécessité d'une exégèse théologique pour s'autoriser à passer

aussi vite que possible des disciplines philologiques, plus austères et réclamant plus d'abnégation, aux disciplines systématiques. Il serait injuste toutefois de mettre la dépréciation de l'exégèse philologique et historique uniquement sur le compte de la paresse.

Chez d'autres, on distingue une certaine méfiance piétiste à l'égard des méthodes « profanes ». Ils ne reculent pas devant le travail, mais ont peur de mettre en danger leur foi en l'autorité de la Bible. Nous verrons plus loin que cette attitude implique une fausse conception du caractère de la révélation biblique et de la foi.

Enfin, une troisième catégorie d'étudiants n'essaie pas d'éviter le travail philologique, ni d'éluder les problèmes que pose la critique biblique. Mais, tout en reconnaissant en principe l'utilité et même la nécessité des recherches philologiques et historiques, ils sont tentés d'en souligner le caractère purement « préliminaire », à tel point qu'ils croient pouvoir se contenter de puiser les résultats dans tel commentaire, tel dictionnaire connu, pour se concentrer personnellement sur la réflexion théologique inspirée par le texte biblique. Là encore, on ne se rend pas compte du rapport entre l'interprétation philologique et l'interprétation théologique d'un texte biblique.

Nous nous proposons de parler, dans les pages qui suivent :

1° Du fondement théologique de la nécessité d'une exégèse philologique et historique ;

2° Du rôle de l'exégèse philologique et historique.

Le fondement théologique de la nécessité d'une exégèse philologique et historique

Quiconque sous-estime la nécessité et le rôle de l'exégèse philologique et historique prouve par là d'abord qu'il a une fausse conception théologique du caractère de la révélation biblique. En effet, l'essence même de l'affirmation centrale de la Bible concerne l'histoire. La révélation biblique, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, est une révélation de Dieu dans l'histoire : histoire du peuple d'Israël qui trouve son accomplissement dans l'incarnation de Jésus de Nazareth et son déploiement dans l'histoire de la communauté primitive. Le message central de cette révélation se trouve dans le Nouveau Testament, dont tous les écrits ont pour objet cette confession fondamentale et éminemment théologique : Jésus de Nazareth est le Christ, le Seigneur. Mais qui dit Jésus de Nazareth dit « histoire », et cette histoire de Jésus présuppose la relation avec l'histoire d'Israël d'une part, avec l'histoire de l'Eglise primitive, d'autre part. Sans doute, cette histoire ne représente qu'un filet très mince à l'intérieur du fleuve beaucoup plus large de l'histoire universelle. Pourtant cette ligne étroite se poursuit à travers tout le cours de l'histoire universelle et ne saurait être détachée de l'arrière-plan qu'elle constitue. Au point de vue de l'histoire universelle, « profane », l'histoire biblique (qui est l'histoire de la révélation divine) ne signifie rien et représente tout au plus un curieux amas de faits divers

et d'événements d'importance locale. Par contre, cette histoire biblique elle-même élève la prétention d'être d'un côté une partie de l'histoire universelle, de l'autre la norme même qui donne son sens à l'histoire universelle.

Ainsi, dans l'affirmation théologique qui se trouve à la base de tout le Nouveau Testament : Jésus de Nazareth est le Seigneur, l'histoire (Jésus de Nazareth) se trouve être le sujet. Autrement dit, toute « théologie » du Nouveau Testament n'est pas seulement « en rapport » avec l'histoire, mais elle concerne *essentiellement* l'histoire. Pour cette raison, il est absolument impossible de prétendre donner une interprétation dite « théologique » du Nouveau Testament qui ne tienne pas compte de l'histoire. Telle est l'erreur théologique fondamentale de toute interprétation allégorique, soit ancienne soit moderne, qui croit pouvoir déceler derrière le « sens historique » une signification « éternelle », indépendante de son sens historique. Pour l'exégèse allégorique, l'histoire n'est qu'un symbole derrière lequel il s'agirait de chercher autre chose, alors qu'en vérité elle prétend réaliser dans son déroulement temporel même le salut éternel de l'homme.

Le but que, de nos jours, le professeur R. Bultmann, de Marbourg, voudrait assigner à la science du Nouveau Testament, lorsqu'il lui demande de dépouiller le Nouveau Testament de son caractère mythique (*Entmythologisierung* [1]), autrement dit de ce que nous appelons histoire du salut est moins éloigné de la méthode allégorique qu'il n'y paraît. Certes, M. Bultmann prend très au sérieux l'étude historique et philologique du texte ; à la différence des « allégoristes », il ne part pas d'une idée toute faite pour la retrouver à tout prix dans le texte, mais au contraire prend délibérément son point de départ dans l'étude historique. Cependant l'histoire ne lui sert qu'à mieux se débarrasser de l'histoire, en tout cas de l'« histoire du salut ». Son *a priori*, qu'il n'a certainement pas tiré de la Bible, c'est que, dans le message du Nouveau Testament, l'histoire du salut ne serait plus qu'un cadre purement extérieur dont les écrits néotestamentaires pourraient et devraient être dépouillés pour qu'on puisse accéder au noyau lui-même [2]. Malgré toutes les différences, cet *a priori* rapproche M. Bultmann des « allégoristes ». En réalité, l'histoire biblique n'est ni symbole, ni image, ni cadre mythologique de l'« existence temporelle ». Elle est « histoire du salut » et se trouve comme telle dans un double rapport avec l'histoire profane : d'une part, celle-ci

[1] Cf. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, dans *Kerygma und Mythus*, Hambourg 1948, pp. 15 sqq.

[2] L'historicité de ce noyau biblique est reconnue par M. Bultmann, mais précisément pas dans le sens de l'*οἰκονομία* biblique. Nous nous étonnons et nous regrettons que M. Bultmann, comme il le dit lui-même dans son étude critique consacrée à notre ouvrage *Christus und die Zeit* et intitulée *Heilsgeschichte und Geschichte (Theologische Literaturzeitung* 1948, col. 659 sqq.), n'ait pas compris la distinction que nous avions faite entre « histoire universelle » et « histoire du salut ». Tant qu'il n'aura pas vu que le Nouveau Testament parle bel et bien d'une *οἰκονομία* divine, qui concerne une suite temporelle d'événements (et non pas la « temporalité de l'existence »), il est à craindre que notre discussion n'aboutisse à aucun résultat. Voir plus loin page 9, note 1.

est son arrière-plan [1], d'autre part l'histoire profane est entièrement déterminée et jugée par le critère de l'histoire biblique.

Y aurait-il, sous ce rapport, une différence à faire entre les livres historiques et les livres didactiques de la Bible? On a pu le penser [2]. Mais cette différence n'est qu'apparente. En réalité, les livres didactiques, tels les écrits des prophètes dans l'Ancien Testament, les épîtres dans le Nouveau, ont également pour objet, en dernière analyse, la révélation de Dieu dans l'histoire biblique. Inversement, les livres dits historiques de la Bible ne visent toujours que cette histoire particulière du salut éternel de l'homme. Puisque, dans la Bible, la théologie est une histoire et que cette histoire est l'essence de la théologie, il n'y a pas lieu de faire une distinction fondamentale entre livres historiques et livres didactiques. Les raisons théologiques que nous venons d'avancer et pour lesquelles l'exégèse biblique, conformément à son objet théologique, ne saurait se passer de l'interprétation historique, sont valables pour les uns comme pour les autres.

Mais cette nécessité théologique apparaît plus clairement encore si nous envisageons non plus seulement l'essence du message biblique, mais le caractère de la *transmission* de ce message : la révélation divine a été *formulée* pour nous à un moment déterminé de l'histoire, par des hommes appartenant à leur temps et dans une langue humaine qu'on parlait à cette époque. Cette transmission — toute humaine qu'elle est — fait elle-même partie, précisément dans ce qu'elle a de temporel et d'humainement imparfait, de l'essence fondamentale de la grande vérité biblique : en se révélant aux hommes, Dieu s'est fait chair. Le processus banalement historique par lequel se sont formés les livres particuliers, puis les recueils canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, est *un élément de cette révélation elle-même.* Dans sa banalité même, il fait partie de la révélation divine. La Parole s'est faite chair : cette vérité s'applique aussi à la formation de la Bible. En partant de là, on comprendra que mépriser l'étude purement historique de ce processus, du caractère contingent et humain de l'expression dans laquelle il s'est fixé, c'est tomber dans une hérésie aussi vieille d'ailleurs que le christianisme : le docétisme. Pour le docétisme, l'incarnation de la parole divine, qui est l'objet de la Bible, ne serait pas réelle, mais apparente seulement, puisqu'il serait indigne de Dieu qu'il eût pris une forme matérielle.



Le témoignage des apôtres ne nous est pas parvenu sous une forme dont le caractère divin frapperait miraculeusement nos sens. S'il en était ainsi, la foi en la parole divine ne serait pas la foi dont parle le Nouveau Testament. La foi véritable présuppose forcément le « scandale ». Telle est la foi en Christ : « Peut-il venir rien de bon de Nazareth ? » (Jean 1/46.) « Le Christ viendrait-il de la Galilée ? » (Jean 7/41). Telle est la foi en l'Eglise, corps du Christ, qui, dès la première heure, a été constitué par des pécheurs. La manière scanda-

[1] Cf. la mention de l'empereur Auguste Luc 2/1, celle de l'empereur Tibère Luc 3/1.
[2] Nous y avions trop insisté nous-même dans notre article de 1928.

leusement humaine dont les livres du Nouveau Testament ont été composés et dont le recueil du canon a été constitué est la pierre d'achoppement nécessaire, voulue de Dieu, mais c'est sur elle seule que peut se fonder la foi véritable en l'inspiration divine de la Bible. Dans le cadre de ce processus, où entrent tous les déficits humains et toutes sortes d'influences «profanes», le Saint-Esprit a été à l'œuvre pour que la parole de Dieu fût révélée à l'humanité: voilà la foi en l'« inspiration » de la Bible, lorsqu'elle n'est pas dépouillée du «scandale». Qu'on pense au fait «scandaleux» que nous ayons sur la même vie de Jésus quatre récits différents dont deux au moins n'émanent même pas directement du groupe des Douze et qui ne s'accordent pas toujours entre eux. Qu'on pense à cet autre fait «scandaleux», que nous ayons, pour tout le Nouveau Testament, des manuscrits différents dont le texte n'est pas tout à fait le même, et qui parfois, comme dans Galates 2/5, portent deux leçons exactement contraires! De tout temps, il y a eu des essais de supprimer ce scandale-là, comme on a voulu supprimer le scandale de l'humanité du Christ et celui de l'imperfection des membres qui composent l'Eglise. Nous avons montré ailleurs [1] comment les gnostiques ont voulu écarter le scandale de la pluralité des évangiles en les remplaçant par un seul. Les théories sur l'inspiration *verbale* de la Bible au sens strict dénotent la même préoccupation.

Si la forme humaine sous laquelle le Saint-Esprit nous a transmis la parole divine est voulue de Dieu, si cette transmission est elle-même un élément de l'histoire du salut, il faut, pour « entendre » dans la Bible la parole de Dieu, connaître cette forme à la fois dans son processus d'évolution et dans ses traits fixés, passer, en d'autres termes, par l'étude historique et philologique.

Le rôle de l'exégèse philologique et historique

On ne définit pas exactement la tâche de l'exégèse philologique et historique lorsqu'on dit qu'elle consiste à fournir des connaissances « préliminaires » en vue de la compréhension théologique du texte. En réalité, son rôle est triple. En premier lieu, la théologie biblique se présentant, comme nous l'avons vu, essentiellement comme une « histoire du salut », l'explication théologique des textes devra faire ressortir, dans beaucoup de cas, un *enchaînement historique* de faits du passé, du présent et de l'avenir eschatologique. En second lieu, l'exégèse historique et philologique devra définir et décrire le *cadre* humain et contingent dans lequel la révélation biblique a dû s'exprimer au moment précis et dans le monde ambiant où ont vécu les auteurs. En troisième lieu — et c'est sur ce point que nous voudrions insister ici — l'exégèse historique et philologique a pour but de *contrôler* les nombreuses idées et rapprochements que nous suggère un texte et d'éliminer de l'interprétation ceux qui ne résistent pas à l'examen.

[1] *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum*, article paru dans la *Theologische Zeitschrift* 1945, pp. 23 sqq.

Sur le premier point, nous constatons qu'il ne s'agit pas de faire de l'histoire uniquement pour pouvoir mieux s'en débarrasser ensuite. « Jésus le Christ », centre du message biblique, concerne l'histoire, avons-nous dit, et doit être relié avec l'histoire d'Israël d'une part, avec l'histoire des apôtres et de la naissance de l'Eglise du Christ, d'autre part. Bien qu'il s'agisse là d'une histoire très particulière, d'une histoire « biblique [1] », elle n'en est pas moins une histoire. Son importance théologique pour le salut de l'homme ne peut être mise en évidence sans que le processus historique soit pris au sérieux et exprimé à la fois dans les catégories théologiques *et* historiques. Par exemple, on ne dépouillera pas l'histoire d'Israël de ce qui en fait vraiment une histoire, mais on montrera comment les notions éminemment théologiques d'élection et de substitution se réalisent, selon l'idée biblique, dans cette évolution historique elle-même. Ici, l'histoire n'est pas une sorte de rébus dans lequel nous aurions pour devoir de trouver autre chose que ce qu'elle est : l'histoire d'Israël, précisément, qui ne nous apprend encore rien sur Jésus de Nazareth, en tant que personnage de l'histoire, mais qui tend vers son accomplissement en cette personne. Si l'on veut suivre fidèlement cette ligne d'accomplissement, on ne fera pas d'allégorie, on ne décomposera pas l'histoire en différents récits isolés dont chacun ne trouverait sa vraie signification qu'en dehors du cadre de l'histoire d'Israël d'avant Jésus-Christ. Au contraire, on mettra en pleine lumière la ligne historique, afin que ce que le Nouveau Testament appelle *οἰκονομία* (plan divin) puisse devenir manifeste, non point derrière l'histoire, mais *en elle*.

Nous avons montré ailleurs [2] que le principe selon lequel les auteurs du Nouveau Testament voient se dérouler toute cette histoire, centrée sur la mort et la résurrection du Christ, est certes absolument étranger au principe de l'historiographie moderne. Cependant, pour être capable de voir se succéder certains faits selon ce plan de salut, il faut savoir combiner avec une pensée théologique une vue historique qui présuppose la connaissance des faits et la capacité de les relier en une perspective déterminée. Autrement dit, afin de voir la ligne qui mène d'Israël au Christ, et du Christ à l'Eglise, il faut être à la fois théologien et historien.

[1] Lorsque M. BULTMANN, dans son article *Heilsgeschichte und Geschichte*, cité plus haut déjà, dit qu'il ne voit pas dans quelle mesure, pour nous, le mot « histoire » a un sens différent lorsqu'il s'agit de l'histoire du salut et lorsqu'il s'agit de l'histoire universelle, nous ne pouvons que répondre que la différence ne porte effectivement pas sur le caractère historique des faits communs aux deux histoires, ni sur le caractère temporel de l'enchaînement des faits, mais bien sur le *choix* de ces faits et sur la *perspective* dans laquelle ils sont envisagés par suite de la place centrale qu'y occupe la mort du Christ. *Mutatis mutandis*, il s'agit du même rapport qui existe entre l'histoire universelle et le choix que fait nécessairement parmi les données de cette histoire une certaine « philosophie de l'histoire » qui voit tout sous un angle philosophique spécial. La comparaison est imparfaite, mais elle fait ressortir que, pour être une « histoire biblique », c'est-à-dire une histoire singulièrement rétrécie et vue dans une très singulière perspective, l'histoire sur laquelle, selon le Nouveau Testament, repose notre salut, n'en est pas moins une véritable histoire, à laquelle, par conséquent, les catégories historiques doivent être appliquées.

[2] *Christ et le Temps*. Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1947, pp. 13 sqq.

Quant à la deuxième fonction de l'exégèse historique et philologique, l'accord entre les interprètes modernes sera plus facile à réaliser. La révélation biblique, avons-nous vu, a été transmise dans le cadre de la langue et des idées de l'époque, à travers la personnalité humaine d'auteurs dont les traits individuels ont eu une influence sur leurs œuvres. Ici, il s'agit d'abord de combattre une manière de voir chère aux tenants du libéralisme et qui consiste à postuler l'existence d'« accommodations aux idées de l'époque [1] » *à côté* de vérités « valables pour tous les temps ». En réalité, il faut souligner que les textes bibliques, dans leur ensemble, sont tous revêtus d'une forme qui est celle de l'époque de leurs auteurs. Touchant l'aspect extérieur du message biblique, tout n'est qu'« accommodation aux idées de l'époque ». On ne dira donc pas que, dans tel passage, c'est le Saint-Esprit qui parle à travers l'écrivain, mais dans tel autre seulement l'écrivain, homme de son temps.

En fait, le Saint-Esprit ne peut s'exprimer qu'à travers le langage humain qui porte toujours l'empreinte de l'époque et le cachet individuel imposé par la personnalité de l'auteur biblique. Pour cette raison, l'investigation philologique, la recherche historique, la connaissance du milieu où l'auteur a vécu, des circonstances de sa vie, ont pour rôle de nous fournir le « transparent » qui nous permettra, dans un effort de concentration théologique, de « voir » *avec* l'écrivain la vérité qu'il a vue, de recevoir *avec lui* la révélation qui lui a été accordée. Il faut connaître à fond le transparent historique, il faut que celui-ci soit tellement « clair » qu'à un moment donné l'exégète puisse devenir comme contemporain de l'écrivain dont il étudie le texte. C'est seulement à travers les connaissances fournies par les méthodes philologiques et historiques que le transparent constitué par les « accommodations à l'époque de l'auteur » cesse d'être un obstacle et devient au contraire un moyen permettant d'aborder l'examen théologique de la vérité exprimée par le texte.

Aucune science auxiliaire de l'histoire ne peut être exclue : philologie, archéologie, papyrologie, histoire du texte, critique littéraire des sources, histoire profane, histoire générale des religions, psychologie, toutes ont leur valeur. Après tout ce qui vient d'être dit, il ne sera pas nécessaire d'insister. Tout au plus ajouterons-nous un mot sur la psychologie. De nos jours, par une réaction justifiée contre certaines exagérations ou des abus manifestes, on l'élimine peut-être trop radicalement de l'exégèse. Il n'est quand même pas tout à fait indifférent de savoir, par exemple, dans quelle circonstance de sa vie l'apôtre Paul a écrit telle ou telle épître. Là encore, il s'agit de prendre au sérieux le fait que c'est par le véhicule d'une personnalité humaine que la révélation nous est parvenue. Il n'est pas indifférent pour l'étude des épîtres pauliniennes que nous connaissions par le livre des Actes les principales étapes de la vie de l'apôtre. A ce propos, on remarquera que la question de savoir qui est l'auteur d'un écrit biblique, si elle n'a pas l'importance

[1] *Zeitgeschichtlich bedingt.*

capitale qu'on lui attribuait autrefois, peut néanmoins intervenir et favoriser une meilleure compréhension du texte. Un seul exemple : si vraiment, comme l'Eglise catholique le soutient, l'épître aux Hébreux avait saint Paul pour auteur, l'exégèse devrait faire appel, pour l'expliquer, aux autres épîtres pauliniennes dans une plus large mesure qu'elle n'est en droit de le faire s'il n'en est rien.

On pourrait croire qu'en ce qui concerne l'étude de la langue et des influences du monde ambiant sur le texte à interpréter, l'exégèse historique et philologique n'ait malgré tout qu'un caractère « préliminaire ». Mais en réalité, même sous ce rapport, il ne suffira pas que l'exégète s'approprie les connaissances nécessaires dans ce domaine seulement *au début* de son travail pour se livrer ensuite à la recherche du sens théologique. Car il y a échange continuel entre les résultats de l'étude historique et ceux de la pénétration théologique, enrichissement des uns par les autres. Pour cette raison aussi, l'exégète devra être à la fois historien et théologien. Une division du travail ne peut être qu'une entrave au *dialogue intérieur* qui doit avoir lieu constamment entre l'historien et le théologien.

Cette nécessité se montrera davantage encore, si nous envisageons la troisième fonction de l'exégèse philologique et historique. Ce serait une erreur de croire que le simple fidèle, ne disposant pas de connaissances historiques, soit incapable de saisir d'une façon immédiate la pensée d'un auteur biblique. Par une intuition directe tout à fait adéquate à celle de l'écrivain, il peut souvent comprendre la révélation qui est à la base du texte. Théologiquement parlant, le Saint-Esprit, qui a été à l'œuvre dans le prophète de l'Ancien Testament, dans l'apôtre du Nouveau, peut agir de la même façon dans le lecteur croyant pour lui révéler la sagesse de Dieu par l'esprit (*σοφία τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ πνεύματος*, I Corinthiens 1/18 sqq.). Dans certains cas, le croyant peut sauter, pour ainsi dire, les étapes intermédiaires par lesquelles doit passer normalement l'exégète pour surmonter l'obstacle du cadre humain de la révélation. Très souvent, le témoignage interne du Saint-Esprit peut dispenser le lecteur croyant du détour que constitue l'étude historique. S'il n'en était pas ainsi, le principe scripturaire, base de la vie du chrétien, serait mis en question.

Pourtant, cela ne dispense pas l'exégète appelé à interpréter l'Ecriture en vertu de sa préparation particulière, de passer par la voie plus laborieuse que nous avons esquissée. C'est d'autant plus nécessaire que la parole biblique, qu'on l'aborde de façon immédiate ou à travers l'examen philologique ou historique, éveille chez le lecteur des idées fort nombreuses. La recommandation d'« examiner » les esprits devrait donc être appliquée aussi à l'interprétation, en ce sens que l'interprète devrait soumettre ses propres idées au contrôle sévère de l'Ecriture. L'exégète qui a un don particulier de compréhension théologique d'un texte, le bon exégète donc, est guetté plus que les exégètes médiocres, par le danger d'introduire dans son interprétation des idées qui ne sont pas dans le texte. C'est là que *la plus grande*

humilité est exigée du commentateur. Car à ce moment-là, en présence du jaillissement d'idées théologiques se rencontrant, se croisant, s'opposant, se combinant, l'exégète passe par sa plus grande épreuve. Au sommet de sa joie spirituelle d'interprète, il se trouve en présence de sa plus grande *tentation: la* tentation de l'exégète.

C'est alors que, *dans tous les cas*, l'exégèse philologique est indispensable, cette fois-ci pour *contrôler* les idées théologiques que suggère le texte et pour éliminer celles que l'examen révèle étrangères au texte. En ce cas, il s'agira d'être impitoyable à l'égard de ses propres trouvailles, si séduisantes fussent-elles. A ce point de vue, on exigera de l'exégète une plus grande abnégation que de la part de tout autre savant. Il devra résister aussi à la tentation d'harmoniser deux textes dont les affirmations ne concordent pas, si la synthèse entrevue s'avère incompatible avec le contrôle critique de la philologie et de l'histoire, quelque belle que lui paraisse cette synthèse et quelque douloureuse que soit l'antinomie biblique subsistant sur tel point ou tel autre, lorsque la synthèse a dû être rejetée.

Une future histoire de la théologie au XXe siècle, pensons-nous, devra souligner en premier lieu que c'est le siècle de l'exégèse théologique. On ne saurait nier que les exégètes sont tous plus conscients aujourd'hui de leur tâche propre: expliquer au monde moderne, aussi fidèlement que possible, l'objet théologique de tous les textes bibliques. Ce n'est pas par hasard que ce siècle a vu naître la vaste entreprise du *Dictionnaire théologique du Nouveau Testament*, publié par G. Kittel. Et ce sera toujours le mérite de M. Karl Barth que d'avoir posé implicitement le problème de l'exégèse par son commentaire sur l'épître aux Romains, quelles que soient les réserves qu'il y ait lieu de faire à l'égard de son contenu. Ce commentaire a orienté toute l'exégèse dans une nouvelle voie en lui rappelant son objet. Il nous paraît tout à fait injuste de reprocher à l'auteur de mépriser l'effort des philologues et des historiens qui se sont occupés de la Bible, ou de ne pas tenir compte du résultat de leurs travaux [1]. Mais c'est le troisième rôle de l'exégèse historique, sa fonction de contrôle, qui nous paraît quelque peu négligé dans certaines de ses interprétations. Aucun exégète, il est vrai, ne pourra peut-être se vanter d'avoir toujours soumis à ce contrôle ses plus belles découvertes, celles qui lui ont procuré le plus de joie. Mais M. Barth nous paraît particulièrement exposé à ce danger, non seulement à cause de la richesse de sa pensée mais parce que, systématiquement, il nous paraît attribuer à l'explication philologique et historique un caractère trop exclusivement *préliminaire.*

Pour cette raison, nous ne nous sommes pas borné, dans les pages qui

[1] Nous espérons que les regrettables affirmations qu'on lit dans la préface au dernier tome paru de la *Kirchliche Dogmatik* (III/2) 1948, pp. VII et sq., sur le travail des exégètes et qui s'écartent de la saine attitude préconisée dans la préface à la 2[e] édition du commentaire sur l'épître aux Romains ne représentent pas le dernier mot de l'auteur sur la question, quelles que soient les déceptions que lui ont causées et que lui causeront encore les exégètes. Voir note suivante.

précèdent, à rendre justice d'une façon générale seulement à la critique historique et philologique, mais nous avons précisé : il ne suffit pas de la considérer comme un travail préliminaire, elle doit accompagner l'effort exégétique *du commencement à la fin*.

La grande, l'unique responsabilité de l'exégète biblique, c'est d'être fidèle au texte d'une façon radicale, même si le résultat exégétique ainsi acquis est modeste et paraît peut-être, au premier abord, inutilisable pour la dogmatique ou la vie pratique de l'Eglise [1]. L'interprétation philologique et historique a la haute mission de faciliter à l'exégète cette fidélité et de le préserver de franchir les limites de la tâche précise et restreinte que l'Eglise attend justement de lui.

Oscar CULLMANN.

L'ÉGLISE ANGLICANE DANS LA CHRÉTIENTÉ D'AUJOURD'HUI [2]

I

Les chrétiens des premières générations se désignaient eux-mêmes volontiers comme le *tertium genus*, la troisième race, se situant entre les juifs et les païens, et s'ajoutant à ces deux catégories religieuses entre lesquelles saint Paul distribuait l'humanité. On pourrait dire qu'au sein de la famille chrétienne occidentale, l'anglicanisme représente aussi, à sa façon, un *tertium genus*, une troisième race entre ce qu'on est convenu d'appeler le *catholicisme* d'une part, et tout ce qu'on a l'habitude de ranger sous l'étiquette *protestantisme* d'autre part.



Des circonstances historiques particulières, qu'on est en droit d'estimer providentielles, ont permis à l'Eglise chrétienne en Angleterre (comme aussi à l'Eglise de Suède), de se réformer au XVIe siècle sans rupture violente avec le passé. On connaît les faits : le roi Henri VIII, un potentat du type si répandu à l'époque de la Renaissance, ne pouvant obtenir du pape licence de répudier la première des six épouses qu'il s'accordera successivement, rompt avec Rome, et se déclare chef suprême de l'Eglise d'Angleterre.

[1] Lorsque, dans la préface au tome III/2 de la *Kirchliche Dogmatik* (voir note précédente), M. Barth parle de la « responsabilité dogmatique » dont il reproche implicitement aux « exégètes » de ne pas être conscients, les accusant *ahnungslos in die Landschaft hineinzureden*, il ne se rend pas compte que la *responsabilité* de l'exégète consiste précisément à se limiter à sa tâche tout à fait circonscrite. C'est seulement par cette restriction qu'il pourra rendre des services au dogmaticien.

[2] Conférence donnée à Lausanne, Neuchâtel et Genève, les 31 janvier, 2 et 3 février 1949, sous les auspices des Amis de la Pensée protestante. Ce texte était déjà rédigé et prononcé lorsque nous est parvenu, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg), un article parallèle à bien des égards intitulé *Perspectives anglicanes*, et signé Marcel Simon. (1947, n° 3-4.)

L'*Ecclesia anglicana*, ainsi désignée au moyen âge en un sens tout géographique, comme section locale de l'unique Eglise catholique, devient schismatique. La doctrine ne change pas : simplement, de catholique romaine qu'elle était, l'Eglise devient une Eglise catholique nationale. Cependant, le roi se pique de théologie : il ne craint pas d'intervenir dans les controverses de l'époque, et de polémiquer avec Luther lui-même. Par esprit de contrariété, pour agacer le pape, il fait traduire la Bible en anglais et nomme au siège archiépiscopal de Canterbury Cranmer, un théologien influencé par les doctrines de la Réforme. Mais parallèlement, il décrète la peine de mort contre les négateurs de la transsubstantiation et du sacrifice de la messe. Cette attitude paradoxale d'Henri VIII, cette lutte sur deux fronts, cette volonté d'être évangélique en demeurant catholique, caractérise d'avance le génie anglican et donne déjà la note propre de cette Eglise, dont le nom : *Ecclesia anglicana*, Eglise anglicane, va glisser dès lors d'un sens géographique à un sens confessionnel.

Pendant un siècle, le pendule va osciller alternativement de gauche et de droite, de l'élément catholique à l'élément évangélique, de la tendance conservatrice à la tendance réformatrice, jusqu'à ce que s'établisse un équilibre à peu près stable avec la grande reine Elisabeth, la véritable organisatrice de l'anglicanisme. Mais ce ne fut pas sans orages dévastateurs, en raison de la violence des passions religieuses de cette époque. Et l'on a pu dire avec raison que si l'archevêque Cranmer est monté sur le bûcher pour témoigner du caractère évangélique de l'Eglise d'Angleterre, l'archevêque Laud et le roi Charles Ier sont montés sur l'échafaud un siècle plus tard pour sauver la catholicité de l'anglicanisme.

Elisabeth n'a pas réussi à faire l'unité religieuse du peuple anglais. La *via media*, la route moyenne que, fidèle aux indications et aux constantes d'un siècle de luttes dramatiques, elle a voulu stabiliser et consolider n'a pas rallié tous les chrétiens d'Angleterre. Les éléments protestants extrêmes, ceux pour lesquels évangélisme et catholicité étaient des termes exclusifs l'un de l'autre, firent scission. Et la loi dut bien finir par reconnaître les groupes dissidents puritains, tant presbytériens et congrégationalistes, que baptistes ou autres encore, qui se constituèrent en Eglises séparées, en Eglises dites « libres », à côté de l'Eglise dite « établie », ou Eglise d'Etat, dressée par Elisabeth. De sorte qu'aujourd'hui encore l'anglicanisme ne rallie que les trois cinquièmes de la population anglaise, le reste se rattachant aux Eglises libres, ou à l'Eglise romaine, laquelle, persécutée et pratiquement déracinée de Grande-Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles, s'y est réinstallée à la faveur de la tolérance du XIXe siècle ; elle enregistre maintenant des progrès sensibles, qui inquiètent l'opinion anglaise.

Ainsi, la réforme anglicane, qui s'est accomplie au cours d'un processus de cent vingt années, n'a pas grand'chose de commun, sous ce rapport, avec la Réforme calviniste-zwinglienne qui a prévalu dans nos contrées. Chez nous, en deux ou trois ans (au Pays de Vaud en quelques mois), l'édifice ancien fut renversé de fond en comble, pour faire place à une construction

toute neuve, sur des plans originaux et inédits. Ici, cassure, outre-Manche, continuité ; ici, table rase du passé, là-bas, nettoyage, réfection, ajustement nouveau de l'héritage du passé.

L'Eglise d'Angleterre a ainsi sauvegardé sa continuité historique avec l'ancienne Eglise. Elle ne veut pas être autre chose que l'ancienne Eglise catholique, qui à la fin du moyen âge s'est purifiée et s'est rénovée. En d'autres termes, elle veut être l'expression actuelle, en Angleterre, de ce corps chrétien organique, un par définition, qui, dès la génération post-apostolique, s'est appelé *Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, l'Eglise *catholique*, c'est-à-dire universelle. Le sens de la permanence et de l'unité de l'Eglise dans le temps et dans l'espace, bref, ce qu'il faut bien appeler le sens de la catholicité de l'Eglise, constitue un élément vital de la conscience anglicane. Chaque dimanche, au cours du service divin, le chrétien anglican professe à haute voix, dans l'assemblée de ses frères, le Symbole des Apôtres, et dit entre autres : « *I believe the holy catholic Church* », je crois la sainte Eglise catholique, là où nous, réformés, par scrupule confessionnel, nous disons : « Je crois la sainte Eglise universelle. » Sans doute cela est pareil, si l'on en veut au sens fondamental, radical des termes ; mais, en fait, la variante de traduction : catholique-universelle, est l'indice d'une conception sensiblement différente de la nature et de la fonction de l'Eglise, de l'incidence de la foi sur le développement historique des institutions ecclésiastiques.

Cette attitude spirituelle s'accorde d'ailleurs sans difficulté, pour un anglican, avec la conviction d'être *protestant*, au sens précis d'une protestation contre les adjonctions ou pseudo-développements dont Rome a grevé la foi de l'Eglise unie des premiers siècles, et contre les prétentions papales à l'infaillibilité. Selon la formule apparemment paradoxale, mais très suggestive de l'évêque Wordsworth : « L'Eglise d'Angleterre est devenue protestante à la Réformation, afin de devenir plus purement et authentiquement catholique. » Cela revient à dire : par fidélité à la catholicité, l'Eglise anglicane proteste contre le romanisme. Chez nous une terminologie inadéquate et qui perpétue de regrettables malentendus, identifie catholique et romain ; et l'on ignore trop qu'il y a une manière autre que romaine d'exprimer la catholicité de l'Eglise chrétienne et qu'il existe un catholicisme biblique, évangélique, qui ne doit rien au système papal de contrainte dont la curie romaine est le centre. Aux yeux des anglicans, leur Eglise est la véritable Eglise catholique en Angleterre, tandis que les catholiques romains y sont considérés comme des intrus, une simple dissidence italienne, un produit d'importation. Dans l'intérêt de l'œcuménisme, il serait temps que nous prenions chez nous l'habitude d'une autre terminologie que la classification massive et simpliste : catholique-protestant. Sur ce point, la théologie anglicane peut nous fournir des directives utiles.



Si la physionomie propre de l'anglicanisme est l'effet des circonstances historiques déjà lointaines que j'ai sommairement évoquées, sa vie profonde, à l'heure actuelle, est issue de deux sources relativement récentes. C'est d'abord le mouvement de réveil de *Wesley*, à la fin du XVIIIe siècle, qui a

retrouvé toute la puissance et la saveur de la Parole biblique, et réaffirmé la valeur irremplaçable de la foi personnelle, répondant, dans la sanctification, à l'appel de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Ce fut ensuite le *mouvement tractarien* de 1833, parti d'Oxford sous l'impulsion de Pusey, Newman et Keble, qui a remis à l'honneur les titres de catholicité de l'anglicanisme, et revalorisé l'épiscopat, la succession apostolique et les sacrements, en particulier l'eucharistie et l'idée de présence réelle. Successivement, dans un laps d'un demi-siècle, l'anglicanisme s'est revigoré à ses deux sources essentielles : l'évangélisme et la catholicité, dont la synthèse fixe la conscience de l'anglicanisme moyen ou central (*central churchmanship*), qui est numériquement le plus important et aussi le plus représentatif.

L'anglicanisme est donc un essai de synthèse catholique-évangélique, une volonté de retenir les éléments institutionnels du christianisme : Eglise, ministère, sacrements, traditions liturgiques, pris et respectés dans toute leur objectivité, et de les combiner avec un esprit de fidélité biblique et de liberté évangélique. « Notre caractère spécial et notre contribution particulière à l'Eglise universelle, dit le rapport de la conférence de Lambeth de 1930, c'est (...) de combiner la foi et l'organisation traditionnelle de l'Eglise catholique, avec ce contact immédiat avec Dieu par Christ, auquel les Eglises évangéliques rendent spécialement témoignage, et avec la liberté de la recherche intellectuelle par laquelle le lien de la révélation chrétienne avec les progrès de la science est constamment maintenu. Cette combinaison rend difficile la manifestation de notre unité véritable, et crée parfois une impression de vague et d'indécision que d'autres sont en mesure d'éviter [1]. »

De fait, l'anglicanisme ne réussit pas toujours la synthèse. Il n'est parfois qu'un composé, une tension entre deux lignes de forces centrifuges : l'évangélique et la catholique. De part et d'autre du centre, où la synthèse est authentique et vivante, s'affirment l'aile *evangelical* ou *low church* (Basse-Eglise) et l'aile « anglo-catholique » ou *High Church* (Haute-Eglise). Il est vrai qu'entre cette aile gauche et cette aile droite l'anglicanisme, qui est tout en nuances, offre une série de positions intermédiaires, par dégradations insensibles. Un hebdomadaire ecclésiastique donnait récemment avec un brin d'humour, sous le titre significatif « Les étiquettes que nous portons [2] », la liste des diverses nuances qu'on pourrait appeler « l'arc-en-ciel anglican », de l'extrême-gauche à l'extrême-droite : protestant/Basse-Eglise/évangélique/évangélique libéral/central/large/modéré/Haute-Eglise/catholique loyal au *Prayer Book*/anglo-catholique/catholique. La tension entre les extrêmes est néanmoins si vive qu'on n'a pas craint de prononcer récemment le mot de « schisme déguisé » : La gauche protestante, a-t-on écrit, se distingue à peine des Eglises libres, à cela près qu'elle accepte l'union à l'Etat, qui lui vaut d'être beaucoup mieux payée, tandis que l'aile de l'extrême-droite est romaine dans ses croyances et son culte, à cela près que ses adhérents

[1] *The Lambeth Conference 1930*, pp. 112-113. Londres S.P.C.K.
[2] *Church of England Newspaper*, 24 septembre 1948.

restent confortablement soustraits aux exigences de la discipline romaine [1]. L'archevêque de Canterbury lui-même, dans un discours fameux de novembre 1946, sur lequel j'aurai à revenir, reconnaît que cette tension existe, et que l'Eglise d'Angleterre cherche à recouvrer son équilibre compromis, et à retrouver une autorité interne pour rajuster sa vie.

L'épiscopat, qui imprime à l'Eglise sa direction, se range en majorité au centre, ou sous l'étiquette Haute-Eglise modérée, sauf quelques exceptions notoires : ainsi l'évêque de Londres, anglo-catholique prononcé, qui fut pendant un temps l'objet de manifestations hostiles de la part d'une certaine « Ligue de défense protestante », — l'évêque de Liverpool, dont le libéralisme doctrinal est allé jusqu'à mettre sa cathédrale à la disposition d'un prédicateur de la dissidence unitarienne ou antitrinitaire, — ou l'évêque de Birmingham, dont la position moderniste et rationaliste a causé grand scandale l'année dernière à propos d'un livre doctrinalement subversif [2].

Le problème de l'unité anglicane est rendu plus complexe encore du fait que l'anglicanisme a débordé largement le cadre géographique de l'insularisme britannique pour se dilater à l'échelle d'une Eglise intercontinentale. En 1800, on ne comptait que douze diocèses anglicans hors des îles Britanniques, dont dix aux Etats-Unis. En 1949, il y en a près de cent cinquante et le nombre total des évêques anglicans est de quatre cent trente avec cinquante millions de fidèles. Cette extension est allée de pair avec le développement de l'Empire britannique, sans doute, mais plus encore avec les conquêtes des missions anglicanes. Ainsi la catholicité « qualitative » de l'anglicanisme est étayée maintenant par une catholicité « quantitative », ce qui donne à ses fidèles un sens concret de la catholicité ou universalité de l'Eglise, alors que les réformés sont voués généralement à une notion trop abstraite, trop purement idéale de cette catholicité, en raison de leur ecclésiasticisme régionaliste. Les Eglises-filles de l'anglicanisme, essaimées sur tout le globe, sont, par rapport à l'Eglise-mère, à peu près dans la position des dominions par rapport à la métropole sur le plan politique. Elles jouissent d'une autonomie quasi entière, et ne doivent qu'une allégeance morale et honorifique au siège primatial de Canterbury. Le terme « anglican » n'est plus approprié pour désigner une association d'Eglises dont plusieurs n'emploient même pas la langue anglaise dans leur culte, et sont implantées en des terres qui n'ont jamais relevé de la couronne britannique. De fait l'épithète « anglican » qui pourrait prêter à confusion n'est pas adoptée par les Eglises d'Extrême-Orient en communion avec Canterbury. Ces Eglises se nomment la « sainte Eglise catholique en Chine », et la « sainte Eglise catholique au Japon » ou l'« Eglise des Indes, Burma et Ceylan » ; elles ont leurs évêques indigènes. Ainsi, ce qu'on nomme l'anglicanisme est en réalité une communauté mondiale, « qui transcende les barrières de la distance, de la race et de la langue [3] ».

[1] *Church of England Newspaper*, 10 septembre 1948.
[2] *The Rise of Christianity.*
[3] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, p. 82. Londres, S.P.C.K.

retrouvé toute la puissance et la saveur de la Parole biblique, et réaffirmé la valeur irremplaçable de la foi personnelle, répondant, dans la sanctification, à l'appel de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Ce fut ensuite le *mouvement tractarien* de 1833, parti d'Oxford sous l'impulsion de Pusey, Newman et Keble, qui a remis à l'honneur les titres de catholicité de l'anglicanisme, et revalorisé l'épiscopat, la succession apostolique et les sacrements, en particulier l'eucharistie et l'idée de présence réelle. Successivement, dans un laps d'un demi-siècle, l'anglicanisme s'est revigoré à ses deux sources essentielles : l'évangélisme et la catholicité, dont la synthèse fixe la conscience de l'anglicanisme moyen ou central (*central churchmanship*), qui est numériquement le plus important et aussi le plus représentatif.

L'anglicanisme est donc un essai de synthèse catholique-évangélique, une volonté de retenir les éléments institutionnels du christianisme : Eglise, ministère, sacrements, traditions liturgiques, pris et respectés dans toute leur objectivité, et de les combiner avec un esprit de fidélité biblique et de liberté évangélique. « Notre caractère spécial et notre contribution particulière à l'Eglise universelle, dit le rapport de la conférence de Lambeth de 1930, c'est (...) de combiner la foi et l'organisation traditionnelle de l'Eglise catholique, avec ce contact immédiat avec Dieu par Christ, auquel les Eglises évangéliques rendent spécialement témoignage, et avec la liberté de la recherche intellectuelle par laquelle le lien de la révélation chrétienne avec les progrès de la science est constamment maintenu. Cette combinaison rend difficile la manifestation de notre unité véritable, et crée parfois une impression de vague et d'indécision que d'autres sont en mesure d'éviter [1]. »

De fait, l'anglicanisme ne réussit pas toujours la synthèse. Il n'est parfois qu'un composé, une tension entre deux lignes de forces centrifuges : l'évangélique et la catholique. De part et d'autre du centre, où la synthèse est authentique et vivante, s'affirment l'aile *evangelical* ou *low church* (Basse-Eglise) et l'aile « anglo-catholique » ou *High Church* (Haute-Eglise). Il est vrai qu'entre cette aile gauche et cette aile droite l'anglicanisme, qui est tout en nuances, offre une série de positions intermédiaires, par dégradations insensibles. Un hebdomadaire ecclésiastique donnait récemment avec un brin d'humour, sous le titre significatif « Les étiquettes que nous portons [2] », la liste des diverses nuances qu'on pourrait appeler « l'arc-en-ciel anglican », de l'extrême-gauche à l'extrême-droite : protestant/Basse-Eglise/évangélique/évangélique libéral/central/large/modéré/Haute-Eglise/catholique loyal au *Prayer Book*/anglo-catholique/catholique. La tension entre les extrêmes est néanmoins si vive qu'on n'a pas craint de prononcer récemment le mot de « schisme déguisé » : La gauche protestante, a-t-on écrit, se distingue à peine des Eglises libres, à cela près qu'elle accepte l'union à l'Etat, qui lui vaut d'être beaucoup mieux payée, tandis que l'aile de l'extrême-droite est romaine dans ses croyances et son culte, à cela près que ses adhérents

[1] *The Lambeth Conference 1930*, pp. 112-113. Londres S.P.C.K.
[2] *Church of England Newspaper*, 24 septembre 1948.

restent confortablement soustraits aux exigences de la discipline romaine [1]. L'archevêque de Canterbury lui-même, dans un discours fameux de novembre 1946, sur lequel j'aurai à revenir, reconnaît que cette tension existe, et que l'Eglise d'Angleterre cherche à recouvrer son équilibre compromis, et à retrouver une autorité interne pour rajuster sa vie.

L'épiscopat, qui imprime à l'Eglise sa direction, se range en majorité au centre, ou sous l'étiquette Haute-Eglise modérée, sauf quelques exceptions notoires : ainsi l'évêque de Londres, anglo-catholique prononcé, qui fut pendant un temps l'objet de manifestations hostiles de la part d'une certaine « Ligue de défense protestante », — l'évêque de Liverpool, dont le libéralisme doctrinal est allé jusqu'à mettre sa cathédrale à la disposition d'un prédicateur de la dissidence unitarienne ou antitrinitaire, — ou l'évêque de Birmingham, dont la position moderniste et rationaliste a causé grand scandale l'année dernière à propos d'un livre doctrinalement subversif [2].

Le problème de l'unité anglicane est rendu plus complexe encore du fait que l'anglicanisme a débordé largement le cadre géographique de l'insularisme britannique pour se dilater à l'échelle d'une Eglise intercontinentale. En 1800, on ne comptait que douze diocèses anglicans hors des îles Britanniques, dont dix aux Etats-Unis. En 1949, il y en a près de cent cinquante et le nombre total des évêques anglicans est de quatre cent trente avec cinquante millions de fidèles. Cette extension est allée de pair avec le développement de l'Empire britannique, sans doute, mais plus encore avec les conquêtes des missions anglicanes. Ainsi la catholicité « qualitative » de l'anglicanisme est étayée maintenant par une catholicité « quantitative », ce qui donne à ses fidèles un sens concret de la catholicité ou universalité de l'Eglise, alors que les réformés sont voués généralement à une notion trop abstraite, trop purement idéale de cette catholicité, en raison de leur ecclésiasticisme régionaliste. Les Eglises-filles de l'anglicanisme, essaimées sur tout le globe, sont, par rapport à l'Eglise-mère, à peu près dans la position des dominions par rapport à la métropole sur le plan politique. Elles jouissent d'une autonomie quasi entière, et ne doivent qu'une allégeance morale et honorifique au siège primatial de Canterbury. Le terme « anglican » n'est plus approprié pour désigner une association d'Eglises dont plusieurs n'emploient même pas la langue anglaise dans leur culte, et sont implantées en des terres qui n'ont jamais relevé de la couronne britannique. De fait l'épithète « anglican » qui pourrait prêter à confusion n'est pas adoptée par les Eglises d'Extrême-Orient en communion avec Canterbury. Ces Eglises se nomment la « sainte Eglise catholique en Chine », et la « sainte Eglise catholique au Japon » ou l'« Eglise des Indes, Burma et Ceylan » ; elles ont leurs évêques indigènes. Ainsi, ce qu'on nomme l'anglicanisme est en réalité une communauté mondiale, « qui transcende les barrières de la distance, de la race et de la langue [3] ».

[1] *Church of England Newspaper*, 10 septembre 1948.
[2] *The Rise of Christianity.*
[3] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, p. 82. Londres, S.P.C.K.

Où faut-il alors chercher l'unité de l'anglicanisme ? En quoi consiste-t-elle précisément ? C'est dans une certaine attitude cultuelle, un certain esprit liturgique, modelé par le *Prayer Book*, dont le quatrième centenaire va être célébré dans tout l'anglicanisme, cette année au mois de juin. Lorsque Cranmer, le premier archevêque de Canterbury affranchi de l'obédience papale, se pencha sur le missel et le bréviaire de l'Eglise médiévale pour en extraire la substance biblique, la séparant des excroissances parasitaires, et qu'il en fit le *Book of common Prayer*, le livre de la prière communautaire, il s'est révélé un des plus grands liturgistes de tous les temps, et certainement le plus grand liturgiste de son siècle. Il laisse bien loin derrière lui les autres réformateurs, même Luther qui avait pourtant un sens assez sûr des choses du culte. Ce n'est pas trop de dire que le *Prayer Book*, ce chef-d'œuvre liturgique, a façonné l'âme du peuple anglais, et qu'il a fait l'unité de l'Eglise d'Angleterre, puis de tout l'anglicanisme. Le *Prayer Book* comporte des variantes dans les diverses sections de l'anglicanisme ; en Angleterre même, il n'est plus toujours suivi au pied de la lettre, ni par l'aile droite, ni par l'aile gauche, les uns y ajoutant des dévotions romanisantes, les autres élaguant le texte reçu ou substituant de-ci de-là une prière improvisée aux oraisons prescrites, — les uns réduisant les formes cultuelles traditionnelles au minimum, les autres se complaisant dans un cérémonial élaboré et compliqué, qui ressemble à s'y méprendre à celui d'un service romain. Cela dit, les lignes directives du *Prayer Book* et son inspiration maîtresse assurent l'unité profonde du culte anglican. Ce culte est contemplatif et non discursif ; c'est un service de louange et d'adoration, et non une dissertation didactique et morale ; c'est un acte communautaire, et non un monologue pastoral. L'autel, symbole de la présence divine, en est le centre visible et des cérémonies à la fois sobres et dignes traduisent et rendent sensible le *devotional spirit*, le *spirit of worship*, — l'esprit d'adoration — spécifique de la piété anglicane. Seul dans la chrétienté, l'anglicanisme assure la *laus perennis*, le service quotidien et perpétuel de louanges, par et pour le peuple de l'Eglise. Ce que l'Eglise de Rome et celle d'Orient réservent à des spécialistes, le clergé des monastères, l'Eglise anglicane le fait dans ses cathédrales, au *Morning-Prayer* et à l'*Evensong*, les anciennes matines et vêpres refondues par le génie liturgique de Cranmer et chantées chaque jour par les *choir boys*, les jeunes garçons choristes suivis par le peuple des fidèles, dans une atmosphère d'adoration dont on trouverait difficilement l'équivalent ailleurs.

Le *Prayer Book* n'est pas immuable, il reste perfectible. La revision de 1928, qui a échoué devant le Parlement, sera reprise dans des circonstances plus favorables avec une plus grande variété de textes et de prières. On en prépare pour cette année une version abrégée plus populaire. Et chacun admet qu'en Extrême-Orient ou en Afrique noire le *Prayer Book* doit supporter plus d'une dérogation pour s'adapter à la mentalité des indigènes. Mais l'œuvre de Cranmer reste le lien de la grande famille anglicane des Eglises. Cette famille mondiale a coutume de se nommer elle-même : *la Communion anglicane*, là où nous dirions plutôt : la « confession anglicane,

ou réformée, ou luthérienne ». « Confession » est plus doctrinaire, plus intellectualiste : « communion » a une résonance plus mystique. L'usage général et officiel de la locution « Communion anglicane » me paraît confirmer le jugement selon lequel c'est essentiellement une conception du culte qui fait l'unité intime de l'anglicanisme.

Mais cette unité trouve aussi son expression externe dans la hiérarchie épiscopale. L'épiscopat est le symbole concret, dans le temps et dans l'espace, de l'unité totale de l'Église Corps de Christ, unité qui, autrement, reste une vue de l'esprit, une abstraction impalpable, que démentent la fragmentation et les divisions ecclésiastiques trop réelles. L'épiscopat est comme un réseau tendu sur et dans l'Eglise universelle pour en coordonner les éléments. Dans l'anglicanisme, il *signifie* l'unité plus qu'il ne la *fonde*. Car il y a entre les évêques certaines divergences doctrinales auxquelles j'ai déjà fait allusion. Néanmoins l'épiscopat anglican, présent sur les cinq continents, et dûment consacré dans la ligne de succession apostolique, est agent d'unité. Tous les anglicans y voient un élément inaliénable de leur Eglise, même quand les critiques pleuvent sur tel aspect de la fonction ou sur telles des personnes qui l'exercent. Les « anglo-catholiques » estiment que l'épiscopat appartient à la structure essentielle de l'Eglise du Christ, tandis que les *evangelicals* n'y voient qu'une discipline utile, empiriquement supérieure aux autres systèmes de gouvernement ecclésiastique. Pour les uns et les autres l'épiscopat est un pilier d'angle de l'édifice anglican. Son rôle et sa signification apparaissent clairement dans ce qu'on appelle les *Conférences de Lambeth*, qui réunissent, en principe tous les dix ans, l'épiscopat anglican du monde entier. La dernière, celle de juillet 1948, a réuni trois cent vingt-neuf évêques sous la présidence de l'archevêque de Canterbury. Cette conférence n'est pas comparable à un concile d'évêques romains, promulguant ou enregistrant des dogmes de foi liant la conscience de tous les fidèles. La conférence pananglicane de Lambeth n'a pas de pouvoir légal sur l'ensemble de la Communion anglicane ; elle n'a qu'une autorité morale, et ses directives n'ont force de loi que dans la mesure où chacune des Eglises autonomes d'Angleterre, d'Irlande, du Pays de Galles, des Etats-Unis, d'Afrique du Sud, etc., veut bien les adopter dans leurs synodes respectifs. Cependant les délibérations de Lambeth, qui durent plusieurs semaines consécutives, pèsent d'un grand poids : car les questions de doctrine et de discipline soulevées par les circonstances contemporaines sont soigneusement exposées et discutées dans de substantiels rapports, dont l'étude est d'un grand intérêt, et dont les conclusions sont des directives appréciées, et généralement suivies, dans tout le monde anglican. Ainsi, le premier rapport de la conférence de 1948 essaie de tirer au clair « la doctrine chrétienne de l'homme » (celui de 1930, dans une autre situation théologique avait fait de même pour la « doctrine chrétienne de Dieu ») ; puis viennent l'Eglise et le monde moderne, l'unité de l'Eglise, la Communion anglicane, la discipline chrétienne du mariage, le problème du baptême et de la confirmation. Une lettre encyclique, adressée « à tous les croyants en Jésus-Christ » apporte un message non seulement aux anglicans, mais à tous les chrétiens.



A mesure que nous avançons dans cette exploration, nous voyons mieux se dessiner cette *via media*, de l'anglicanisme, qui consiste à joindre le meilleur de la tradition et de l'esprit catholiques avec la substance de l'esprit évangélique et protestant. Quelques traits encore feront mieux saisir cet alliage original et riche.

L'anglicanisme est catholique, oui ! Il a conservé ses cathédrales médiévales, magnifiquement ornées, où président des évêques, et que desservent des chanoines groupés en chapitres. Cérémonies, entrées processionnelles en vêtements sacerdotaux (surplis, chapes, voire chasubles) s'y déroulent aux sons des grandes orgues et avec le chant presque continu de chœurs stylés, en costumes liturgiques. Le sacrement de la cène, appelé sainte communion, eucharistie, et même messe chez les anglo-catholiques, est célébré chaque dimanche dans les Eglises paroissiales, pratiquement chaque jour dans les cathédrales. Le sacrement n'est donc pas sacrifié au profit de la seule Parole. Des maisons religieuses d'hommes et de femmes, en grand nombre, rendent témoignage à la pauvreté et à la simplicité évangéliques dans la vie comunautaire et fraternelle, sous l'égide de la règle de saint Benoît, adaptée aux besoins modernes. Travail théologique, travail pastoral, préparation missionnaire, enseignement théologique aux candidats au ministère, œuvres de charité sous toutes les formes, organisation de retraites, remplissent les journées de ces hommes et de ces femmes, dans le cadre de la prière communautaire (office divin ou heures canoniales). Sans même compter les diaconesses, on dit qu'il y a plus de religieuses anglicanes aujourd'hui qu'il n'y avait de religieuses romaines en Angleterre à la veille de la Réformation. Cette renaissance de la vie religieuse, qui date du XIXe siècle et du mouvement tractarien d'Oxford, démontre qu'il y a une vie monastique possible selon l'Evangile, sans la valeur méritoire et la contrainte qu'on y a trop souvent associées. Ces communautés sont d'inspiration anglo-catholique et il y a lieu par conséquent de formuler certaines réserves à leur égard, surtout dans le domaine sacramentel et liturgique (réservation et vénération du saint sacrement). Mais ces critiques, que nous ne pouvons taire du point de vue évangélique, n'infirment pas la valeur et l'importance de ces communautés, et leur rôle bienfaisant dans la vie spirituelle de l'Eglise, et l'approfondissement de la vie intérieure des individus.

Mais l'anglicanisme est évangélique aussi. En effet, la hiérarchie épiscopale ne peut prendre aucune décision importante sans l'assentiment des pasteurs et du peuple de l'Eglise, représentés en Angleterre par la *Church assembly* (synode) où les laïques, femmes comprises, ont leur large place, et qui siège trois fois l'an en sessions de quatre jours pleins. Si en Angleterre en raison de l'union à l'Etat, les évêques sont nommés, théoriquement, par la couronne, dans les autres sections de l'anglicanisme, ils sont désignés par l'Eglise elle-même. A titre d'exemple : au Pays de Galles, où l'Eglise est séparée de l'Etat, l'autorité suprême est entre les mains du *Governing Body* (corps gouvernant), qui inclut les évêques, plus cent soixante pasteurs, et trois cent vingt laïques hommes et femmes, nommés pour trois ans. Un évêque

est élu par un collège électoral, dans lequel, décomptés les autres évêques, les laïques sont en nombre égal aux ecclésiastiques. Episcopalisme n'est donc pas nécessairement synonyme de cléricalisme rétrograde, comme on le croit trop communément ; la Communion anglicane épiscopale donne un exemple d'équilibre et de sens communautaire plus conforme à certains égards au Nouveau Testament, que plus d'une Eglise presbytérienne et synodale.

L'anglicanisme est protestant en ce qu'il forme méthodiquement des *lay-readers* ou lecteurs laïques soigneusement choisis, capables de célébrer entièrement les services religieux non sacramentels, pour suppléer à la pénurie pastorale. Dans les cultes célébrés par des ministres consacrés, des laïques peuvent faire, au cœur même du service, la lecture des péricopes bibliques de l'Ancien ou du Nouveau Testament prescrites : dans certains cas spéciaux, par exemple un service d'actions de grâces ou d'intercession réservé à tel groupement professionnel ou culturel, il arrive que des femmes fassent cette lecture. Dans la grande campagne dite de la « reconversion de l'Angleterre », les moyens les plus audacieux, les moins traditionnels et les moins conventionnels sont mis en œuvre pour reconquérir à l'Evangile les masses déchristianisées et sécularisées. Je pense aux courts services religieux célébrés dans les cafés et les clubs de nuit à l'occasion de Noël ou d'anniversaire de l'armistice de 1918, mais surtout à la grande campagne dite des « commandos chrétiens », au printemps 1947, à laquelle collaborèrent, avec l'Eglise anglicane, toutes les dénominations protestantes du pays, soit presbytériens, méthodistes, congrégationalistes et baptistes. Des groupes de choc, dont le gros était fait de laïques méthodiquement préparés à cette tâche au cours de l'hiver précédent, ont pénétré dans nombre de cafés, bars, dancings, cinémas, fabriques, chantiers, docks, usines, des îles Britanniques, pour y secouer l'apathie spirituelle et rendre témoignage au Christ, à son Evangile et à son Eglise. Les résultats furent inégaux, positifs par endroits, nuls ailleurs, assez décevants dans l'ensemble auprès des moins de vingt-cinq ans. Mais il y a là un acte de foi et un effort dignes de respect, que l'on va d'ailleurs renouveler en mai prochain avec Londres comme objectif unique.



Evangélique aussi est l'attention croissante donnée au *spiritual healing*, c'est-à-dire à la guérison des malades par les moyens spirituels, sans collusion aucune, est-il besoin de le dire, avec l'erreur antibiblique de la « Science chrétienne ». Feu l'archevêque William Temple de Canterbury a coordonné et sanctionné les initiatives écloses depuis l'avant-dernière guerre dans l'anglicanisme, en créant le *Churches' Council for healing*, en collaboration avec les autres dénominations. Ainsi un aspect négligé de l'Evangile authentique et intégral, exploité trop souvent par des groupes sectaires, est remis en valeur dans le cadre général de la vie de l'Eglise.

Au terme de cette première partie, nous comprenons, je pense, cette formule d'un des rapports de Lambeth 1948 : « L'anglicanisme est catholique, mais réformé ; il est réformé, mais catholique. Il incorpore une harmonie de facteurs catholiques et protestants, qui ne se trouve dans aucune autre

Eglise chrétienne. Il a conscience des deux faces du bouclier, simultanément[1]. » Nous pouvons nous faire maintenant une idée de la célèbre *comprehensiveness* de l'anglicanisme, son aptitude à embrasser et inclure de nombreux éléments qui semblent disparates, son élasticité tolérante, qui lui permet de tenter l'harmonisation de diversités ailleurs tranchées. L'écueil de cette position, c'est évidemment une apparence d'incohérence et de faiblesse, à cause des extrémistes, ceux qui jugent la *via media* et le *Prayer Book* « excessifs ou déficients, contenant trop ou trop peu, et qui devraient aller honnêtement là où leur logique les mène, c'est-à-dire à Rome ou à Genève, au lieu de se persuader, à force de casuistique légaliste, de rester dans une Eglise qui n'est pas réellement leur foyer spirituel[2] ».

II

Cette analyse rapide de l'anglicanisme nous met en mesure d'effleurer la question de sa situation théologique, pour terminer par sa situation stratégique, en l'espèce son rôle œcuménique dans la chrétienté d'aujourd'hui.

Pour comprendre la situation théologique de l'anglicanisme, il faut se souvenir qu'il n'a pas eu à son point de départ une personnalité prophétique comme Luther, ou un systématicien comme Calvin. Il est né de circonstances politiques, et ce sont des universitaires qui lui ont donné sa charte constitutive. Les Pères de l'Eglise, tranquillement étudiés à Oxford, sont invoqués dans la préface justificative du *Prayer Book*, plus que les textes prophétiques de l'Ecriture appelant le peuple de Dieu à se réformer. L'anglicanisme y a gagné, en contrepartie, un sens historique et une compréhension de la valeur positive et durable de l'histoire de l'Eglise, qu'on ne trouve ni dans le luthéranisme, ni dans le calvinisme. Il faut aussi avoir en mémoire le rôle d'Oxford dans la pensée européenne du moyen âge, avec Roger Bacon au XIII[e] siècle et Guillaume d'Occam au XIV[e] siècle, précurseurs des méthodes expérimentales et rationnelles modernes. Rappelons aussi la tradition « platonicienne » en honneur à Oxford et Cambridge à une époque plus récente.

La théologie anglicane ne pouvait être par conséquent que rationnelle et pondérée, une théologie du continu et non du discontinu, une théologie des harmoniques et non des paradoxes, une théologie des données concrètes et des formes institutionnelles plus que des questions décisives posées par la Parole de Dieu à la personne humaine. En d'autres termes, c'est avant tout une théologie de l'Incarnation, de l'Eglise, des sacrements et du ministère, qui s'efforce de systématiser rationnellement les thèmes bibliques et les expériences ecclésiastiques. La source de cette théologie, plus précisément l'autorité de laquelle elle tire ses prémisses, est simple en ce qu'elle vient uniquement de Dieu qui s'est révélé aux hommes. Mais elle se diversifie

[1] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, pp. 83 et 78.
[2] *Church of England Newspaper*, 10 décembre 1948.

entre l'Ecriture sainte, la tradition primitive, les anciennes confessions de foi, et le *consensus fidelium* qui est l'expérience du Saint-Esprit se continuant par le peuple des croyants dans l'Eglise. L'Ecriture est bien le critère dernier de la foi, mais elle est interprétée dans le contexte de la vie de l'Eglise. Ainsi, l'autorité théologique est en quelque sorte décentralisée, et ses divers éléments se soutiennent, se complètent ou se neutralisent pour éviter ce qui serait outré, tendancieux, unilatéral, et pour maintenir la plénitude riche et multiforme de la révélation du Christ en son Eglise. La théologie anglicane se situe donc en son lieu propre, d'une part par rapport aux théologies romaine et orthodoxe-orientale qui divinisent la tradition et l'Eglise pour en faire des sources autonomes de vérité, indépendamment de l'Ecriture, et d'autre part par rapport aux théologies luthérienne et réformée qui s'en tiennent tellement au principe de l'Ecriture seule qu'elles l'isolent du courant continu de la vie de l'Eglise. Mais la théologie anglicane (ses antécédents l'expliquent) est souvent guettée par le pélagianisme, estimation optimiste de l'être humain et minimisation du péché. A en croire le rapport de Lambeth sur la doctrine chrétienne de l'homme « la vie nous apprend à reconnaître la bonté essentielle que révèlent des hommes et des femmes ordinaires, même gâtés ou mal dirigés [1] ». Il ne faut pas trop presser ce texte, et lui faire dire plus qu'il ne dit, mais on conçoit difficilement qu'il eût pu être formulé par un synode réformé ou luthérien.

Dans leur ligne propre, les théologiens anglicans excellent, et leurs travaux équilibrés, nuancés, où le bon sens s'allie à l'érudition, et à une connaissance enviable des textes de l'antiquité chrétienne et des témoignages patristiques, apportent à notre théologie continentale un irremplaçable complément. Les théologiens les plus marquants appartiennent à la tendance anglo-catholique, ou du moins Haute-Eglise ; mais ils savent être à la fois critiques et constructifs, et tenir compte des cheminements de la pensée moderne sans sacrifier la révélation biblique et la catholicité. Le rapport que quelques-uns d'entre eux ont élaboré ensemble et présenté en 1947 à l'archevêque de Canterbury comme une analyse du différend entre mentalité « catholique » et mentalité « protestante » dans l'histoire de l'Eglise, est l'exposé le plus remarquablement objectif et nuancé qu'on puisse lire sur ce sujet, et domine de haut les affirmations massives d'une certaine propagande romaine, comme les préjugés simplistes de trop de protestants [2].

Mais c'est le souffle prophétique qui manque à l'anglicanisme, lequel souffrira peut-être toujours de n'avoir pas eu à ses origines un Luther. C'est ce qui fait la différence sensible de l'anglicanisme et du luthéranisme scandinave, malgré des ressemblances frappantes par ailleurs dans l'organisation ecclésiastique et le culte : l'optique religieuse est plus différente qu'on ne pourrait le supposer entre Upsala et Canterbury.

Faute de cette note prophétique, la théologie par ailleurs bien équilibrée

[1] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, p. 3.

[2] *Catholicity, A Study in the conflict of Christian traditions in the West.* Westminster: Dacre Press 1947.

des penseurs anglo-catholiques aboutit chez eux au ritualisme. En pratique, l'anglo-catholicisme succombe à l'attraction de l'esprit romain légaliste, juridique, totalitaire. Il imite servilement des usages et des rites romains du bas moyen âge et même des innovations datant d'après la Réforme et le Concile de Trente (rosaire, dévotion au sacré-cœur, même au cœur immaculé de Marie), cela au moment où les théologiens romains les plus avertis s'en détournent avec humeur comme de déviations indéfendables de la saine tradition catholique, et au moment où le mouvement liturgique bénédictin s'efforce de recentrer la piété des fidèles sur l'essentiel : le mystère du Christ. Ne voit-on pas certains anglo-catholiques extrémistes s'essayer à réintroduire le latin dans le culte, au moment où l'épiscopat français vient d'obtenir de Rome la permission de célébrer en français les services autres que la messe, sans parler des nombreuses initiatives du bas clergé romain en France, en Allemagne, en Autriche, de réintroduire la langue populaire dans la célébration de la messe elle-même ? N'y a-t-il pas d'autres anglo-catholiques pour cultiver avec prédilection la scolastique médiévale, à l'heure où Rome relâche quelque peu la consigne thomiste pour donner un peu plus d'air aux courants philosophiques modernes ? Ces mêmes enfants terribles de l'Eglise d'Angleterre font opposition à toute tentative d'union des Eglises, où le principe de la succession apostolique, qu'ils conçoivent d'une façon trop juridique, risquerait de subir la moindre atteinte, même momentanée. Enfin, on les voit monopoliser avec entêtement l'épithète de « catholique », dans un sens d'ailleurs étroit et très formel, ce qui suscite les protestations des autres anglicans, qui revendiquent aussi ce titre, mais en un sens plus réel et plus inclusif, plus authentique et plus généreux. Loin de tendre vers l'Eglise de Rome, ces anglicans excentriques s'exposent à passer à côté d'elle sans la rencontrer : eux et elle semblent suivre une courbe d'évolution inverse ; « Ces gens s'efforcent de réintroduire dans leur Eglise tout ce dont je voudrais voir débarrasser la nôtre » (Mgr Duchesne).

L'anglo-catholicisme a joué en son temps un rôle utile, en consolidant la structure de catholicité qui est l'un des deux éléments constitutifs de l'anglicanisme. Mais il a dépassé le point optimum de son évolution ; il se disqualifie de plus en plus par ses outrances et par ses dérogations effrontées à l'authentique tradition anglicane, et à l'esprit anglican de la *via media*. La vague anglo-catholique semble avoir atteint son apogée, et il y a des signes de déclin. La sécession à Rome des plus extrémistes de ses adhérents, — ceux qui s'appellent eux-mêmes *papalistes* — n'est pas exclue, selon les circonstances. Ce déclin pourrait laisser le champ plus libre au courant central et aux *Evangelicals* modérés. Il y a aussi quelques signes en ce sens : la théologie luthérienne moderne et la théologie réformée de M. Barth commencent à se frayer timidement un chemin dans l'anglicanisme. Les *Evangelicals* qui ont longtemps manqué de penseurs, de théologiens et de chefs, comptent maintenant, semble-t-il, quelques jeunes hommes doués, qui donnent à espérer pour l'avenir. Sans renier l'optique théologique originale de l'anglicanisme, ni les acquits valables de l'anglo-catholicisme, un courant

nouveau pourrait y apporter le léger correctif nécessaire, la glose marginale d'un prophétisme biblique. Car la théologie dominante, dont j'ai dit les qualités, engendre une prédication souvent insuffisante, qui apporte trop rarement un message direct, une parole de décision dans la foi. Le culte anglican moyen, celui qui reste fidèle à la voie tracée par Cranmer, ce service divin si complet par ailleurs, si communautaire et d'une si fine spiritualité, accuse sur ce point la lacune essentielle de la théologie. S'il crée les conditions liturgiques d'une communion mystique de l'Eglise avec son Seigneur — ce qui est légitime, et qui nous manque tellement à nous, réformés — il lui manque trop en revanche la confrontation critique avec Dieu, celle qui remet chaque fois toute notre vie en question devant lui. Un renouveau théologique par le centre et par l'aile évangélique pourrait apporter au culte anglican, sans rien lui enlever de sa splendeur liturgique et de sa plénitude sacramentelle, une résonance prophétique complémentaire.

C'est par ce repliement sur le centre, et en résorbant ses éléments extrémistes, que l'anglicanisme remplira mieux son rôle providentiel dans la chrétienté. Inversement, on peut dire que c'est en s'acquittant de cette tâche qu'il parviendra à se recentrer ; il se parachèvera en se dépassant, dans la fidélité à ce qui est sa raison d'être dans la chrétienté d'aujourd'hui : j'ai nommé sa mission œcuménique. Car il s'agit bien là d'un véritable apostolat, dont il a conscience d'avoir reçu la vocation. Etant l'expression d'une catholicité biblique, d'un traditionalisme ecclésiastique contrôlé par l'Ecriture sainte, l'anglicanisme a la possibilité de prendre contact d'un côté avec les Eglises évangéliques et protestantes, de l'autre avec les Eglises catholiques, par quoi il faut entendre le romanisme, l'orthodoxie orientale et les communautés catholiques-chrétiennes ou vieilles-catholiques. Ce n'est pas par hasard qu'au début de notre siècle le mouvement œcuménique « Foi et Constitution » est parti de l'Eglise épiscopale américaine, l'une des branches de la Communion anglicane. Et il n'y a pas lieu d'être surpris que les successives conférences de Lambeth, dès leur création il y a près d'un siècle, se soient préoccupées du problème de la réunion de la chrétienté. C'est en 1888 déjà que fut formulé, pour être réaffirmé solennellement en 1920, le célèbre *Quadrilatère de Lambeth*, c'est-à-dire la plateforme commune d'un rassemblement de tous les chrétiens dans l'esprit anglican de la *via media* : ce Quadrilatère est fait de l'Ecriture sainte, des deux anciennes confessions de foi que sont le Symbole des apôtres et le Symbole de Nicée, des deux sacrements du baptême et de la sainte cène, et enfin de l'épiscopat historique. Ce quadrilatère s'affirme face au minimalisme protestant, qui en retranche communément un côté : l'épiscopat, parfois deux : l'épiscopat et les confessions de foi, et face au maximalisme romain qui y ajoute un cinquième côté : la papauté.

Le sentiment de cette vocation œcuménique est puissant et émouvant au sein de l'anglicanisme. Qu'on me permette une citation un peu longue mais que je crois nécessaire, du rapport de Lambeth 1948 sur l'unité chrétienne : « Nous reconnaissons les inconvénients que nous causent nos tensions, à

l'intérieur de notre Communion anglicane : mais nous les acceptons comme un élément de la volonté de Dieu à notre égard. Car nous croyons que c'est seulement par ce caractère compréhensif, qui nous permet de maintenir ensemble des interprétations de la vérité tenues séparées dans d'autres Eglises, que la Communion anglicane est capable de tendre dans différentes directions, et de répondre ainsi à sa vocation spéciale d'être l'un des instruments de Dieu pour la restauration de l'unité visible de toute son Eglise (...). Nous voudrions rappeler les espoirs nouveaux qui nous ont été donnés quant à la fonction de la famille des Eglises anglicanes parmi les Eglises du monde. Cette fonction n'est pas seulement de donner un exemple de l'alliage de deux héritages, celui de l'Eglise indivise (de l'antiquité chrétienne) et celui de la Réformation. Nous croyons qu'elle est aussi désignée par la providence de Dieu, pour grouper autour d'elle un certain nombre d'Eglises désireuses et capables d'être en communion mutuelle, chacune d'elle conservant certaines différences d'avec les autres, que ces autres accepteront comme n'étant pas un obstacle à l'intercommunion. Nous espérons que les Eglises qui essayent maintenant de recombiner les traditions catholiques avec les traditions protestantes seront incluses dans le nombre, quand elles auront pu croître et grandir ensemble, et stabiliser leur vie ecclésiastique [1] (...). Nous désirons mettre sous les yeux de nos fidèles un aperçu de ce qui peut arriver, si c'est la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi. Comme anglicans, nous croyons que Dieu nous a confié, dans notre Communion, non seulement la foi catholique, mais un service spécial à rendre à l'Eglise chrétienne tout entière. L'union d'une section de notre Communion, en sa sphère propre, avec d'autres dénominations, doit donner, en résultat, une Eglise qui n'est plus simplement anglicane, mais qui est quelque chose de plus compréhensif. Il y aurait dans toutes les contrées où existe présentement l'Eglise anglicane avec d'autres Eglises séparées d'elle, une Eglise unie, à la fois catholique et évangélique, non plus dans le sens limitatif du mot anglican : la Communion anglicane serait absorbée dans une communion plus vaste d'Eglises nationales ou régionales, en pleine communion les unes avec les autres, unies sur tous les termes du Quadrilatère de Lambeth [2]. »

Il y a là quelque chose de saisissant : une Eglise capable d'envisager sa propre disparition en tant qu'Eglise confessionnelle, pour que naisse l'Eglise universelle unie, alors que tant d'Eglises, et non seulement l'Eglise romaine, mais tant de petites Eglises protestantes, s'expriment et agissent comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre but, dans une étroite optique confessionnelle qui s'abrite, sincèrement d'ailleurs, derrière un devoir de fidélité à une tradition ecclésiastique, théologique, ou simplement historique et locale. Il y a une grandeur évangélique dans cette disponibilité anglicane à se sacrifier et à disparaître comme dénomination particulière pour la cause de la réunion organique de la chrétienté.

[1] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, p. 52.
[2] *Idem*, Part. I, p. 22.

Ce ne sont pas là de belles paroles seulement, mais il y a déjà eu des actes : je veux parler de l'union des Eglises de l'Inde du Sud, réalisée en 1947. Au point de vue confessionnel anglican, cette union signifie la perte de quatre diocèses et de la moitié au moins de l'effectif total de fidèles aux Indes, qui ont été absorbés dans la nouvelle Eglise. Mais Lambeth a suggéré, puis activé, et enfin salué avec joie la réussite de ce plan audacieux, en vertu duquel, pour la première fois depuis les ruptures et les dislocations du XVI[e] siècle, des Eglises épiscopales et synodales ont pu fusionner, dans une constitution ecclésiastique *sui generis*, synthétisant les valeurs positives de l'un et de l'autre ministère. Presbytériens et congrégationalistes d'une part, épiscopaliens ex-anglicans d'autre part, forment maintenant une seule Eglise avec un ministère épiscopal et presbytéral soutenu et contrôlé par le synode, et sur la base d'une raisonnable autonomie des congrégations locales. Le rêve anglican de la synthèse a pris corps pour la première fois. La même fusion est imminente à Ceylan. Des plans analogues sont discutés et assez proches de la réalisation au Nord de l'Inde, en Iran, au Nigéria : en ces divers secteurs du front chrétien, l'anglicanisme s'apprête à se laisser résorber dans une Eglise unie qui doit être la symbiose d'une structure catholique d'unité et de continuité, et du pur message évangélique du salut par grâce reçu dans la foi.

Ce n'est pas à dire que tous les obstacles soient aisément surmontés. Ils viennent principalement de l'aile anglo-catholique de l'anglicanisme et de son intransigeance légaliste. On sait que la grande pierre d'achoppement sur le chemin de la réunion des Eglises, c'est l'épiscopat et la succession apostolique. Les Eglises non épiscopales qui entrent dans ces tractations fusionistes avec les anglicans se montrent disposées à accepter l'épiscopat comme étant un élément traditionnel et utile, bibliquement fondé, du ministère ecclésiastique. Mais ils y mettent la condition que l'élément presbytéral, synodal, et congrégationaliste, reçoive sa juste part dans la constitution de l'Eglise unie. Les anglicans acquiescent ; et c'est ce qui a été réalisé dans l'Inde du Sud. La difficulté gît plutôt dans la période intérimaire, jusqu'à ce que tous les ministres soient consacrés épiscopalement. Pour l'Inde du Sud, cette période est de trente années. C'est-à-dire que jusqu'en 1977 les ministres presbytériens et autres qui n'ont pas été consacrés des mains d'un évêque et qui entrent dans l'union, exercent validement le ministère, au même titre que leurs collègues ex-anglicans, ordonnés épiscopalement ; mais dès maintenant toutes les ordinations sont épiscopales, et on évalue qu'en 1977 il n'y aura plus de ministres privés de cette ordination. L'intérim ne fait pas de difficulté pour les anglicans *evangelicals* ou du centre, parce qu'ils ont du ministère une conception essentiellement spirituelle : ils n'en font pas dépendre la valeur intrinsèque de critères juridiques, ou d'une certaine correction formelle. Les anglo-catholiques, qui ont, à l'instar de Rome, une notion trop légaliste et trop juridique de la succession dans le ministère, jugent cette clause de l'intérim ruineuse pour la catholicité de l'Eglise. Sous l'impulsion des supérieurs des communautés



religieuses, ils se sont fort démenés contre toute collusion de l'épiscopat anglican avec le plan d'union de l'Inde du Sud. Aussi la conférence de Lambeth n'a-t-elle pas pu prendre une attitude unanime à l'égard de la nouvelle Eglise, et l'établissement de la pleine intercommunion avec elle a dû être ajournée.

On touche ici du doigt la difficulté de la tâche à laquelle s'est voué l'anglicanisme. Placé comme un pont entre le monde catholique et le monde évangélique, il lui est difficile de faire porter le poids des tractations et des accords à l'une des extrémités du pont sans risquer une rupture à l'autre extrémité. Il oscille donc entre les tentatives de rapprochement avec l'orthodoxie orientale, les vieux-catholiques, ou même l'Eglise romaine, et les tentatives similaires envers les Eglises protestantes. Les *Evangelicals* poussent vers les protestants, les anglo-catholiques vers les autres.

Avec l'Eglise romaine, les pourparlers, qui n'ont d'ailleurs jamais eu de caractère officiel, sont interrompus depuis les fameuses conversations de Malines qui se sont déroulées de 1921 à 1925 entre le cardinal Mercier et lord Halifax, leader anglo-catholique.

Avec les vieux-catholiques, l'intercommunion des anglicans est complète et sans réserves. Des relations fraternelles ont été nouées et se consolident avec les Eglises épiscopales luthériennes suédoises, finnoises, baltes, norvégiennes, danoises et islandaises. Des commissions théologiques ont discuté et discuteront encore les conditions d'une union plus complète. Il est arrivé qu'il y ait échange d'évêques consacrants entre ces luthériens et les anglicans, lors de consécrations épiscopales. La conférence de Lambeth vient d'émettre le vœu que des délégations d'évêques de toutes les Eglises épiscopales non romaines se réunissent tous les cinq ans pour coordonner leur vie ecclésiastique, dans un esprit de communauté œcuménique.

Quant aux Eglises orientales, si les patriarcats de Constantinople, de Jérusalem et d'Alexandrie, l'Eglise de Chypre et l'Eglise de Roumanie ont reconnu provisoirement la validité des actes ecclésiastiques anglicans [1], et ont établi des échanges théologiques et des relations de courtoisie ecclésiastique avec Canterbury, d'autres Eglises de l'orthodoxie restent sur la réserve, et l'Eglise russe, avec ses satellites assemblés au synode de Moscou en juillet 1948, a rendu un verdict négatif. Les perspectives d'intercommunion sont donc reculées indéfiniment avec cette Eglise, que les circonstances politiques mettent maintenant au premier plan de l'échiquier chrétien mondial, mais qui a refusé de s'associer au mouvement œcuménique et de se faire représenter à Amsterdam. Chose significative, l'Eglise russe récuse la validité du ministère anglican sur les mêmes considérants dont la minorité anglo-catholique de la dernière conférence de Lambeth s'est prévalue pour décliner l'intercommunion avec la nouvelle Eglise unie de l'Inde du Sud ! Les anglo-catholiques comprendront-ils, après cet affront, que leur légalisme et leur juridisme mènent à une impasse, et que les critères trop extérieurs

[1] Selon le principe dit de l'« économie ».

qu'ils appliquent aux protestants se retournent contre eux? Car il n'est si pointilleux qui ne trouve plus pointilleux que soi!

Comme les perspectives de rapprochement sont quasi nulles pour le moment, tant avec l'Eglise romaine qu'avec la plus grande des Eglises orthodoxes, les anglicans les plus clairvoyants jugent que c'est du côté protestant qu'il faut porter l'effort.

Nous voici donc ramenés à l'autre extrémité du pont. Les anglicans ne se sont jamais résignés au schisme puritain du XVIIe siècle, qui a arraché à l'Eglise établie, les presbytériens, les baptistes et les congrégationalistes, ni au schisme wesleyen du XVIIIe siècle, qui lui a soustrait les communautés méthodistes. A la suite de l'appel de la conférence de Lambeth de 1920, des pourparlers s'étaient engagés avec toutes ces Eglises séparées, les *Free Churches*, aux fins de parvenir au *Home Reunion*. Ils ont repris récemment à la suite d'un sermon retentissant prononcé le 3 novembre 1946 par l'archevêque de Canterbury devant l'Université de Cambridge. Le texte choisi était Jean 10/9-10 : « Je suis la Porte, si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé... Je suis venu pour que mes brebis aient la vie en abondance. » Après avoir évoqué la multiplicité des troupeaux recevant chacun pour leur part la vie du Christ, le primat de l'Eglise anglicane montre que cette vie divine ne peut pas circuler librement entre ces troupeaux divisés. Sur tous les grands points de doctrine, il n'y a pas de barrières qui s'élèvent jusqu'au ciel, mais c'est à propos de la théologie du ministère qu'elles sont les plus hautes. Pour rétablir la circulation, il faut un ministère réciproquement reconnu par tous. A Lausanne en 1927, les Eglises non épiscopales ont reconnu que l'épiscopat est une pièce authentique de la structure de l'Eglise, au même titre que le pastorat et que la congrégation des fidèles. Pourquoi ces Eglises ne l'adopteraient-elles pas d'abord pour elles-mêmes sur leur propre terrain, afin qu'on puisse l'envisager plus tard tous ensemble dans le cadre d'une Eglise unie? Et l'archevêque de conclure : « Pour ma part, je recevrais avec gratitude de la main des autres leur mandat ecclésiastique, et je leur conférerais le nôtre de la même manière, dans un échange de charité et pour notre mutuel enrichissement. »

Nous saurons plus tard si les conversations engagées à la suite de cet appel, et qui sont en cours, auront une portée pratique et rétabliront un jour l'unité religieuse du peuple anglais. Nous n'y sommes pas encore : actuellement, en principe, les réformés ne sont pas admis à la communion dans une Eglise anglicane, et un anglican ne cherchera pas à communier dans nos Eglises. Ni à Oslo, ni à Amsterdam, les prélats anglicans n'ont pu se résoudre à « ouvrir » la communion anglicane à tous, par dispense spéciale, en raison de circonstances aussi exceptionnelles. Cette attitude rigide a peiné beaucoup de chrétiens œcuménistes, et elle a été l'objet de critiques nombreuses dans l'anglicanisme même, parmi les *Evangelicals*. Mais ouvrir le pont de ce côté-ci eût été risquer de le fermer ou le rompre de l'autre côté. Cependant, il y a à cette mesure des raisons plus valables que celles d'une habile diplomatie ecclésiastique. Nous les trouvons dans un rapport de Lambeth 1930 :

« Nous ne pouvons pas considérer le maintien d'organisations ecclésiastiques séparées, comme indifférent ou sans importance (...). La volonté et l'intention de nombreux chrétiens de les perpétuer s'opposent contradictoirement, en principe, au fait de se présenter devant notre Seigneur pour être unis en un seul corps par le sacrement de son corps et de son sang. Aussi la règle générale de notre Eglise doit-elle être de refuser une intercommunion sans discrimination, et toute intercommunion qui signifierait une approbation de l'existence et du maintien d'Eglises organisées séparément les unes des autres [1]. » On le voit : c'est la conscience de la catholicité une qui aboutit, paradoxalement, à décliner l'intercommunion sans condition, avec les corps ecclésiastiques protestants qui persistent dans leur émiettement. Aux yeux de l'anglicanisme l'intercommunion doit être non pas le moyen, mais le terme de l'union des Eglises, le signe qui exprimera et scellera cette unité préalablement retrouvée. Ce raidissement à notre égard, les anglicans ne l'adoptent pas de gaîté de cœur. Il est regrettable, mais nous devons essayer de comprendre qu'il se fonde, à leur sens, sur le devoir de maintenir ferme, dans l'effritement ecclésiastique général des quatre derniers siècles, le principe de l'Ecriture : « Il y a un seul Corps, *comme* il y a un seul Seigneur et un seul Esprit, une seule foi, un seul baptême. » C'est un rappel un peu dur de cette vérité biblique aux croyants qui s'accommodent sans arrière-pensée et sans regret du pullulement de corpuscules ecclésiastiques étrangers les uns aux autres, ou rivaux, voire hostiles.

L'anglicanisme n'est pas « isolationiste ». Il y a au palais de Lambeth à Londres, un bureau du « Conseil des relations extérieures de l'Eglise d'Angleterre ». L'évêque-président de l'Eglise épiscopale américaine a auprès de lui un conseil semblable. L'anglicanisme a toujours conservé le rôle d'entraîneur, après avoir été l'initiateur du mouvement œcuménique. L'archevêque de Canterbury est l'un des présidents du nouveau Conseil œcuménique des Eglises formé à Amsterdam. Des personnalités marquantes de l'anglicanisme d'Angleterre et d'Amérique siègent dans les diverses commissions du mouvement. Il faut cependant noter que dans la direction de la section « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique, les anglicans ont récemment passé la main aux luthériens épiscopaux de Suède, mieux en mesure de faire le joint avec les réformés.

On a pu dire, non sans apparence de raison, que l'Eglise anglicane joue un rôle plus important sur le plan œcuménique qu'elle ne tient de place réelle dans la vie du peuple anglais. Cela s'explique par la nature très particulière de l'anglicanisme : « Il n'y a rien qui lui ressemble dans la chrétienté [2]. » Sa mission d'agent de liaison entre les autres confessions chrétiennes est inscrite dans son essence même. Son mérite est de poser une question à notre confessionalisme fermé et satisfait, et de nous rappeler que la vérité n'est

[1] *The Lambeth Conference 1930*, pp. 116-117.
[2] *The Lambeth Conference 1948*, Part. II, p. 78.

pas simple mais complexe, non unilatérale mais multiforme, et que la plénitude du message chrétien ne peut être recouvrée que par la réunion en un faisceau des vérités fragmentaires détenues par chacune des Eglises et confessions diverses du Corps universel de Christ.

Quel est l'avenir de l'anglicanisme? Un théologien distingué, l'évêque de Derby, a essayé d'éclairer cette question dans une conférence toute récente *The future of anglicanism* (12 novembre 1948). Il voit cet avenir dans la persévérance à tenir son poste de promoteur de la réunion de la chrétienté, dans la ligne, améliorée, de ce qui a été réalisé avec succès dans l'Inde du Sud.

Je pense personnellement que, transitoire ou durable, l'anglicanisme aura rempli la mission historique que le Seigneur de l'Eglise lui a confiée, lorsqu'il aura réussi à faire partager à toute la chrétienté le désir d'une Eglise *universelle* fondée sur l'Evangile saisi dans un esprit communautaire et non individualiste, Eglise une, qui s'appuie sur l'Ecriture en évitant un biblicisme servile et exclusif, Eglise où l'autorité de la foi et une juste liberté de la raison puissent s'harmoniser, et pour tout dire avec les délégués de Lambeth de 1920 : « Une Eglise d'une catholicité authentique (...) dans l'unité visible de laquelle tous les trésors de doctrine et de structure ecclésiastiques légués en héritage par le passé au présent seraient possédés en commun, et mis au service de tout le Corps du Christ. Mais à l'intérieur de cette unité chrétienne les confessions maintenant séparées pourraient conserver, touchant le culte public et le service chrétien, bien des usages qui sont depuis longtemps leur marque distinctive. »

Richard PAQUIER.

LA VIE DE L'ÉGLISE

LE PROJET D'UNION DES ÉGLISES A CEYLAN

S'il est un fait qui a frappé les délégués à l'assemblée œcuménique d'Amsterdam, ce fut la présence parmi eux des représentants des Jeunes Eglises — nous pensons tout particulièrement à ces quelques hommes et femmes d'Asie — avec leurs élans, leurs étonnements, leur point de vue parfois si autre et absolu qui venait secouer notre fatigue d'Européens, ou notre humanitarisme américain, et surtout leur ardente impatience de l'unité de l'Eglise. Leur tristesse aussi à nous voir si lents à les comprendre, et si prompts à les avertir, même à les critiquer, dans la recherche de leur obéissance. « Nous sommes en train de nous marier, ne nous parlez donc plus de votre divorce ! » s'exclamait une fois le Révérend D. T. Niles, pasteur à Ceylan [1]. « Vous envisagez, ajoutait-il, la question de l'unité de l'Eglise sous le contexte de l'éternité. Pour nous, nous ne pouvons la voir que dans le temps, et sous le signe de l'urgence la plus grande ; c'est pour nous une question de vie ou de mort. »

On sait que c'est en septembre 1947 que, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, des chrétiens de traditions catholique et protestante, épiscopale et non épiscopale [2], se réunissaient pour former l'Eglise unie de l'Inde du Sud, après quelque trente ans de prière, de recherches et de charité mutuelle. A leur suite, les Eglises de Ceylan [3], depuis 1934 et surtout 1940, ont accepté le défi de l'unité. Profitant des expériences de leur sœur aînée, elles nous offrent un « Projet d'union des Eglises de Ceylan » suivant en bien des points celui de l'Eglise unie de l'Inde du Sud, mais plus exigeant dans la recherche théologique. Il fut soumis l'été dernier aux Eglises-mères en cause, et l'Eglise anglicane le désigna comme étant « en maints aspects parmi les plus promet-

[1] Les notes que l'on va lire sont le fruit de quelques lectures, exposés et entretiens avec ce pasteur méthodiste, un des plus vigoureux théologiens asiatiques et parmi les principaux responsables du projet d'union des Eglises à Ceylan, rencontré à plusieurs reprises au courant d'un été marqué plus qu'aucun autre par les échanges œcuméniques. *Bibliographie. — The proposed scheme of Church Union in Ceylan, section on faith and order* (printed for private circulation, revised edit.). Londres : SPCK, Dec. 1947 (cité SCH.). — D. T. Niles, *The temple of Christ in Ceylon* suivi de *The ministry of a United Church.* Londres : Methodist miss. society, Jan. 1948 (cité TC.). — *Proposed scheme of Church Union in Ceylan, the problem of ministry.* Ecumenical Review I, pp. 92 sqq., autumn 1948. — *Scheme of Church Union in South India* 7e Ed. 1943 (cité SCH. I). — L. Newbigin, *The reunion of the Church, a defence of the South India scheme.* Londres : SCM Press 1948. — *Towards a United Church,* 1913-1947. Londres : Edinburgh Press 1947.

[2] L'Eglise unie de l'Inde du Sud réunit anglicans, méthodistes, presbytériens et congrégationalistes. Luthériens et orthodoxes Mar Thomas pensant que leur obéissance était d'abord de retrouver l'union par delà les divisions sévissant au sein même de leurs confessions, renoncèrent à s'y joindre. Cf. C S. Milford, *South India's New Church.* Londres : Edinburgh Press 1947, p. 8.

[3] Les mêmes confessions, plus les baptistes.

teurs de tous ceux qui sont à l'étude en diverses parties du monde [1] ». Projet remarquable, surtout en ce qui concerne le problème du « ministère dans l'Eglise unie », ouvrant une voie toute nouvelle sur cette difficile question, au centre de toute discussion œcuménique, et dont nous pensons trop souvent qu'il est impossible de la résoudre sans compromis. Projet préparé en grande humilité, et véritablement comme « un acte de foi [2] ». Tandis qu'une des grandes fautes de nos discussions théologiques fut trop souvent de se passer en dehors de la vie même des Eglises, celles de Ceylan nous donnent l'exemple d'une réflexion théologique qui, à l'image de celle des premiers siècles, trouve tout à la fois son fondement et son accomplissement dans l'obéissance au commandement du Seigneur qui veut que l'Eglise soit une en vue de l'évangélisation et du salut du monde [3].

Avant d'aborder la question du ministère, il convient de rappeler la cause, le but et la nature de l'union des Eglises, tels qu'ils nous sont présentés dans le projet, ainsi que le fondement sur lequel l'Eglise unie entend être édifiée, toile de fond nécessaire à la compréhension du point qui nous importe.

Cause et but de l'union des Eglises. — Dès l'abord, et très fermement, tout pragmatisme ou toute pression historique sont mis de côté. Les événements historiques sont sans doute le lieu où l'appel du Seigneur retentit (et cela précisément parce qu'il est le Seigneur de l'histoire) mais ne sauraient aucunement être la raison de l'union des Eglises. Celle-ci ne peut être que le fruit d'une obéissance : « Les Eglises qui veulent s'unir affirment que le but de l'union (...) est la recherche de la réalisation de la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans la prière du Seigneur : « Qu'ils soient un (...) afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » Les Eglises croient que par cette union, l'Eglise de Ceylan sera un instrument plus efficace pour l'œuvre de Dieu, et que le résultat en sera (...) un zèle et une puissance renouvelés pour la proclamation de l'Evangile du Christ (...) et pour l'accomplissement du dessein de Dieu envers le monde qui lui appartient [4]. » Ces quelques mots montrent clairement les trois aspects, indissolublement liés, de l'union des Eglises : acte d'obéissance — en vue de l'évangélisation [5] — pour le salut de la nation [6].

Il est intéressant de relever combien ce dernier point a de l'importance

[1] *Lambeth Conference 1948* (Encyclical letter from the Bishops together with resolutions and reports). Londres : SCM Press 1948, part. I, p. 41.

[2] TC., préface de l'évêque de Bombay, p. 3.

[3] Nous n'oublions pas le fait qu'historiquement et psychologiquement il est sans doute plus facile à de Jeunes Eglises de répondre à cet appel de l'unité, les divisions confessionnelles étant pour elles un « accident » (on est baptiste ou anglican simplement parce que le missionnaire était baptiste ou anglican) dont elles ne sauraient porter la responsabilité. Les Eglises-mères ne peuvent passer si facilement sur ce qui est une tradition de plusieurs siècles. Voir à ce sujet le remarquable article du professeur E. Schlink : *The Church and the Churches*, Ecumenical Review II, 1949, pp. 150 sqq.

[4] SCH., p. 9.

[5] Le Révérend D. T. Niles nous reprochait à Amsterdam de discuter trop souvent de la nature de l'Eglise sans voir qu'elle dépend entièrement de l'évangélisation. Pour les Jeunes Eglises, demeurer dans la séparation est un luxe, même une impossibilité : il est des villages aux Indes où le nom du Christ n'a jamais été entendu, et à Ceylan, sur environ 40 482 villages, 9800 sont sans un chrétien et 780 avec un seul (TC., p. 8).

[6] C'est sur ce fondement d'ailleurs que repose toute la question de l'autonomie de l'Eglise unie vis-à-vis de l'Etat. Cf. SCH., p. 32.



aux yeux des Eglises de Ceylan. Elles ont compris que l'Eglise, pour être fidèle à l'Ecriture, ne doit revêtir qu'une forme par nation où elle s'implante, qu'elle doit s'appliquer non pas à l'humanité en général — qui est une abstraction — mais à tel ou tel peuple, en vue du salut de son histoire et de sa société. Pratiquement, elles ont compris que l'Eglise doit être l'Eglise de Jésus-Christ en et pour l'Allemagne, en et pour la Russie, de même en et pour l'Angleterre, en et pour Ceylan, etc. ; que les différences légitimes à l'intérieur de l'Eglise ne sont pas des différences confessionnelles, mais nationales, ne rompant pas l'unité visible et organique de l'Eglise universelle, comme le font des différences confessionnelles ; que la mission de l'Eglise est faussée quand, au lieu d'être l'annonce de l'Evangile à un peuple donné et l'implantation de l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique dans une nouvelle contrée du globe, elle devient l'exportation d'une tradition confessionnelle.

Nature de l'union des Eglises. — Quand des Eglises décident de former une Eglise unie, plusieurs chemins s'ouvrent à elles [1], que l'on peut, en gros, désigner par les termes de compréhension et d'intégration [2]. Le chemin de la compréhension est celui où les Eglises apportent et combinent leurs divers éléments [3], tandis que celui de l'intégration [4] cherche à retrouver le plan de Dieu pour l'Eglise afin de s'y conformer. Pour lui, l'unité de l'Eglise est quelque chose qui existe, qui est déjà donné en Christ [5] et qu'il s'agit de manifester et de vivre. Le projet d'union des Eglises à Ceylan nous offre un exemple intéressant de cette seconde voie : tendances catholique et protestante cherchent loyalement non pas à ce qu'aucun élément de leur tradition (ceux-ci n'apparaissent même pas dans le plan) ne soit oublié, mais à se soumettre dans l'obéissance et la fidélité à l'autorité de la Parole de Dieu et à la puissance de l'Esprit : « La tâche n'est pas de bâtir une arche qui enjambe et englobe toutes nos différences, mais de découvrir l'unité fondamentale de l'Eglise. Quand nous disons : « Je crois la sainte Eglise universelle et apostolique », nous parlons de quelque chose qui est déjà (...). L'Eglise n'est pas quelque chose que l'on construit. C'est quelque chose qui est donné (...) et c'est cette Eglise-là qui nous importe [6]. » Il s'agit bien d'être intégré dans cette unité-là, car si le Christ est totalement présent dans une Eglise divisée, il ne l'est que de façon latente ; sa plénitude n'est patente que dans une Eglise une [7]. Ainsi, l'accent est mis tout d'abord sur l'*union* des Eglises. Mais précisément parce qu'il s'agit d'union des *Eglises*, le chemin de la compréhension ne saurait être écarté, selon les termes mêmes du plan de l'Eglise unie de l'Inde du Sud, repris par celui de Ceylan : « L'Eglise unie sera formée par la combinaison des divers

[1] Le fédéralisme est *a priori* exclu dès qu'il s'agit de former *une* Eglise unie. Il est d'ailleurs une solution plus politique que biblique.

[2] Cf. O. S. Tomkins, *The wholeness of the Church.* Londres : SCM Press. Jan. 1949, pp. 48-56, où une claire analyse des divers chemins est faite.

[3] C'est le chemin suivi par l'Eglise unie de l'Inde du Sud. Cf. SCH. I., p. 2 et L. Newbigin, *op. cit.*, pp. 104 sqq.

[4] Il est entendu que l'interprétation catholique romaine et, avec quelques différences, orthodoxe de cette intégration est exclue, présupposant la primauté d'une Eglise sur les autres.

[5] Cf. Amsterdam, rapport de la commission I, *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*, § I.

[6] TC., p. 4.

[7] Cf. Tomkins, *op. cit.*, p. 54, et SCH., p. 10.

éléments, chacun apportant sa contribution au tout (...). Pour le culte (...) elle visera à conserver (...) les richesses spirituelles (...) des Eglises[1]. » Seul ce double chemin lui permettra d'appréhender la longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ[2].

Principes fondamentaux. — Quels seront les principes sur lesquels une Eglise unie pourra s'édifier? Il ne saurait être question de se référer à des positions doctrinales qui ont pris une teinte différente pour les uns et pour les autres au cours des controverses ecclésiastiques. Chaque fois qu'un accord ne pouvait se faire, les Eglises ont « décidé d'utiliser (...) le langage de l'Ecriture comme le langage qui avait autorité commune pour tous[3] », langage sur lequel tous se reposent et par lequel tous sont également liés. Ainsi pour tous les cas de controverse[4], le plan invoque « l'autorité de l'Ecriture et laisse l'Eglise croître sous la direction de l'Esprit[5] ». Le corps de doctrine ne s'élaborera que par la suite : c'est dans une vie et un travail communs, où peu à peu on apprendra le même langage, que les Eglises, devenues l'Eglise unie, pourront formuler des définitions et de nouveaux credos. Cependant, certains principes sont indispensables à la base même de l'union, principes sur lesquels s'élaborera peu à peu la doctrine. Ce sont la reconnaissance : 1° de l'Ancien et du Nouveau Testaments, comme contenant toutes choses nécessaires à la foi et ayant une valeur normative ; 2° des Symboles des apôtres et de Nicée ; 3° des deux sacrements du baptême[7] et de la sainte cène ; 4° d'un ministère qui soit « accepté et pleinement efficace dans une Eglise œcuménique[8] » ; 5° du sacerdoce universel de tous les croyants. Nous pouvons omettre les autres points qui découlent tous plus ou moins des premiers.

Il nous faut aborder maintenant la question du *ministère dans l'Eglise unie*, telle qu'elle est envisagée par le projet de Ceylan.

Le sacerdoce universel. — La première chose soulignée est la reconnaissance du sacerdoce universel : « Parce que l'Eglise est le corps du Christ, elle est le corps sacerdotal *(priestly Body)* dans lequel tous les membres de l'Eglise, selon leur capacité, ont part à la prêtrise céleste du Christ ressuscité et glorifié. Tous sont également appelés à continuer sur la terre l'œuvre sacerdotale du

[1] SCH., pp. 10 et 12. TC., pp. 14-15.

[2] Cette double attitude est particulièrement claire en ce qui concerne la question du ministère : « Puisque les ministères de toutes les confessions sont par le fait de la séparation imparfaits et limités dans leur autorité, le ministère ne peut recouvrer la plénitude que par l'union de tous en un seul corps. Les Eglises reconnaissent cependant que leurs ministères ont tous été bénis de la même manière et utilisés par le Saint-Esprit comme moyens de grâce effectifs (...). Elles espèrent avec confiance que ces ministères jusqu'ici séparés seront, une fois unis, utilisés pour une plus parfaite manifestation du pouvoir et de la gloire de Dieu », SCH., p. 10.

[3] TC., p. 10.

[4] Par exemple, pour la question de la sainte cène, SCH., p. 14.

[5] TC., p. 10.

[6] SCH., p. 11.

[7] Le plan reconnaît tout à la fois le pédobatisme et le baptême des adultes, tous deux étant suivis de la confirmation. SCH., pp. 13-14. Par la confirmation, la confession de foi personnelle est maintenue comme partie intégrante du rite d'initiation, TC., p. 16.

[8] «... a ministry accepted and fully effective throughout the world-wide Church » SCH., p. 10.

Christ, en proclamant par la vie et les paroles la gloire du pouvoir rédempteur que Dieu a manifesté en Lui. Aucun individu ni aucune Eglise ne peut prétendre posséder de façon exclusive cette prêtrise céleste [1]. »

La reconnaissance du triple ministère. — Le sacerdoce universel étant clairement confessé, « les Eglises reconnaissent que le ministère est l'organe et l'instrument de l'Eglise corps de Christ [2] ». Ainsi, le ministère est considéré comme étant *organique* à la vie de l'Eglise. Dès lors, la différence entre ceux qui exercent le ministère et les fidèles est non d'essence, mais de *fonction* [3]. Il est reconnu de plus comme étant « un don de Dieu à son Eglise par le Christ [4] », selon l'appel du Saint-Esprit et dont l'œuvre (adorer Dieu, évangéliser les nations, enseigner, administrer les moyens de grâce [5]) n'est rendue efficace que par la foi [6]. Le ministère est un ministère consacré (*ordained*), la consécration (*ordination*) étant le moment où « Dieu, en réponse aux prières de son Eglise, accorde et assure à ceux qu'Il a appelés et que son Eglise a acceptés pour exercer le ministère, l'autorité et la grâce qui lui sont nécessaires [7] ».

Mais quelle sera la forme du ministère ainsi reconnu? En cette matière, pas plus que pour les autres, il ne saurait être question pour les Eglises de Ceylan de créer quelque chose de nouveau, mais de restaurer une unité déjà existante et un ministère qui soit bien dans la ligne apostolique et dans la continuité historique de l'Eglise [8]. C'est pourquoi les Eglises acceptent le ministère dans sa triple forme : *évêques, presbytres* [9] *et diacres* [10], comme étant celui qui a sa base dans le Nouveau Testament [11] et que l'on trouve dans l'Eglise indivisée.

L'acceptation de l'épiscopat historique. — Ainsi donc, *l'épiscopat* est accepté comme partie intégrante du ministère d'une Eglise unie. Non seulement intégrante, mais essentielle, puisqu'il est reconnu comme ayant été véritablement « le lien prévu par Dieu pour maintenir l'unité de son Eglise [12] » en un temps où elle était en proie à l'hérésie et la persécution, où le Nouveau Testament n'avait pas encore de valeur canonique, et où, inversement, ce fut son rejet qui facilita la séparation. D'autre part, il est accepté dans sa forme *historique* [13], la succession par ordination épiscopale étant attestée dès après

[1] SCH., p. 15. Cf. aussi *The functions of the Congregation in the United Church.* SCH., pp. 16-17.
[2] SCH., p. 17.
[3] TC., p. 12, SCH., pp. 16 sqq. Voir aussi TC., p. 21 : *The separateness of the ministry.*
[4] SCH., p. 15.
[5] SCH., p. 17.
[6] SCH., p. 15.
[7] SCH., p. 16.
[8] Ec. Rev. I, p. 92.
[9] Ce mot de « presbytre » remplace dorénavant (ainsi que pour l'Eglise unie de l'Inde du Sud) celui de « pasteur » ou « prêtre ».
[10] La fonction du diacre est comprise, ainsi que dans l'Eglise ancienne et les Eglises de tradition catholique, comme une fonction d'assistance exercée auprès du presbytre. SCH., p. 21.
[11] Dans TC., pp. 24 sqq. § 3 : *The threefold ordering of the ministerial office,* l'auteur développe de façon intéressante l'origine et la base néotestamentaire de ce triple ministère.
[12] TC., pp. 13 et 27.
[13] Il semble que le terme de « succession apostolique » soit à dessein évité dans le projet d'union.

la clôture de la période apostolique[1]. Cependant, à cause des divergences confessionnelles, « aucune interprétation particulière de l'épiscopat ne sera demandée d'un ministre ou d'un membre de l'Eglise unie[2] ». Mais une telle acceptation de l'épiscopat historique ne saurait en rien en faire un test de validité : il doit demeurer le moyen et l'expression de l'unité, jamais sa garantie[3]. « Ainsi l'Eglise unie déclare, en acceptant l'ordination et la consécration épiscopales, que sa volonté est d'assurer de cette manière l'unification du ministère, mais que cela n'inclut aucun jugement sur la validité ou la régularité de toute autre forme de ministère, et que le fait que d'autres Eglises ne suivent pas la règle de l'ordination épiscopale ne l'empêchera pas de demeurer en pleine communion avec elles[4]. » Ainsi, un pasteur consacré de n'importe quelle Eglise qui est actuellement en communion avec l'une ou l'autre des Eglises qui veulent s'unir sera libre, en tant que visiteur, de prêcher ou de célébrer la sainte cène dans l'Eglise unie ; de même pour tout fidèle qui désire communier dans cette même Eglise[5].

Le ministère d'une Eglise unie[6]. — Le problème du ministère d'une Eglise unie ne saurait être résolu par l'acceptation pure et simple de l'épiscopat historique telle que nous l'avons décrite. Un des reproches des chrétiens cinghalais à l'Eglise unie de l'Inde du Sud est précisément de s'en être tenue là avec une restriction qui n'en est pas une : en effet, les ministères des Eglises étant tous reconnus comme égaux et valides, l'Eglise unie, acceptant désormais l'épiscopat historique, prévoit une période de trente ans[7] dès le moment de l'union, période durant laquelle tous les ministres précédemment consacrés dans une confession non épiscopale seront acceptés tels quels. Cette période écoulée, l'Eglise unie se réserve de statuer sur la question. Mais comme le font remarquer avec une amicale malice ceux de Ceylan, après trente ans, il y a bien des chances pour que ces pasteurs soient tous ou morts ou à la retraite (ce qui nous semble un peu exagéré !) si bien qu'il n'y aura plus de question, et que l'Eglise unie des Indes sera simplement une Eglise de tradition épiscopale au même titre

[1] « Il est important de se rappeler que l'ordre de l'épiscopat (...) bien que succédant à l'apostolat (...) suppose cependant un principe différent. Cette différence peut être énoncée simplement en ces termes : L'épiscopat pouvait avoir une succession par ordination tandis qu'on ne pouvait avoir accès à l'apostolat que par un appel direct de Dieu (...). Ce changement de principe, reconnu comme tel, est attesté par le fait que dès ce moment — c'est-à-dire dès la clôture de la période apostolique — la délégation au ministère par le rite de l'ordination avec imposition des mains par les évêques, devint la pratique reconnue de l'Eglise. » TC., p. 27.

[2] SCH., p. 18.

[3] TC., pp. 13 et 20.

[4] SCH., p. 31. Cette position est donc la même que celle adoptée par l'Eglise suédoise. D'où la volonté d'avoir un évêque suédois parmi ceux qui consacreront les futurs évêques de l'Eglise unie de Ceylan.

[5] Ce point souleva déjà de grandes difficultés à l'Eglise unie de l'Inde du Sud au sujet de ses relations avec l'Eglise anglicane. On craignait que cette dernière ne refusât l'intercommunion, le principe de communion ouverte tel que le préconise le plan de l'Inde du Sud étant contraire à la tradition anglicane. Lors de la dernière conférence à Lambeth, les évêques décidèrent de demeurer en communion avec les anciens membres de l'Eglise anglicane désormais membres de l'Eglise unie, en espérant qu'apparaîtront des conditions permettant d'établir la pleine communion. Cf. Lambeth Rep. p. 38 sqq.

[6] SCH. I., pp. 17-18. NEWBIGIN, *op. cit.*, pp. 107 et 119 sqq.

[7] Voir notamment Ec. Rev. I, pp. 92 sqq.

que l'Eglise luthérienne ou anglicane, supprimant dès lors l'apport du ministère des autres Eglises. Or c'est précisément ce que l'on veut éviter à Ceylan.

Reconnaissant pleinement « que tous les ministères ont été bénis de la même façon et employés par le Saint-Esprit comme moyens de grâce efficaces », que tous sont de vrais « ministères de la Parole et des sacrements [1] », elles confessent également que ces mêmes ministères, par le fait qu'ils sont au service de confessions séparées jusque dans la célébration de la communion, sont « imparfaits et limités en autorité [2] » et qu'ils ne sauraient dès lors devenir tels quels ministères d'une Eglise unie où la pleine communion est rétablie. Il s'agit d'autre part que tous les héritages des Eglises, la grâce et l'autorité dont les ministères ont joui déjà dans la séparation, soient apportés et rendus un dans l'Eglise unie.

Que faire alors ? Une solution a été proposée à plusieurs reprises, celle d'une « consécration supplémentaire [3] », où les non-épiscopaux recevraient l'ordination épiscopale et les épiscopaux... on ne sait trop quoi au juste, qui leur accorderait les grâces attachées au ministère non épiscopal [4]. Les Eglises de Ceylan refusent cette solution en invoquant les faits suivants : 1° les non-anglicans ne consacrent pas des ministres précédemment consacrés dans une autre Eglise ; 2° les non-anglicans n'ont aucune intention de devenir pasteurs de l'Eglise anglicane, ni les anglicans pasteurs d'une autre Eglise, mais ce que tous veulent, c'est devenir pasteurs d'une Eglise unie ; 3° il ne s'agit pas d'ajouter les consécrations épiscopale et non épiscopale (toutes deux consécrations à un ministère défectif étant celui d'Eglises séparées), mais bien d'unir les Eglises et les ministères [5].

Ni intégration de tous dans une tradition épiscopale pure et simple, ni addition des diverses traditions, mais union organique. C'est pour cela que le plan de Ceylan prévoit un culte d'union des Eglises et de réception des ministres — différant précédemment « soit dans l'exercice de leur fonction, soit dans leur autorité [6] » — dans le ministère de l'Eglise unie. Un tel acte d'union et d'incorporation ne saurait être purement administratif ou juridique ; il ne peut être que l'œuvre de Dieu par le Saint-Esprit. Dès lors, *il nécessite un nouvel acte sacramentel dans la vie de l'Eglise*, auquel aucun nom ne peut être donné, puisqu'il n'a pas de précédent historique. Comment cet acte sera-t-il effectué ? « La réponse est suggérée par la pratique de l'Eglise du Nouveau Testament : *par la prière accompagnée de l'imposition des mains* [7]. » Par cet acte, l'Eglise demande et reçoit dans la foi et la repentance ce que Dieu veut donner à son Eglise et à ses ministres. Les ministères des Eglises séparées comme nous l'avons vu ont été reconnus défectifs par le fait même de la divi-

[1] TC., p. 13.
[2] TC., p. 14.
[3] Voir une intéressante discussion de ce sujet dans NEWBIGIN, *op. cit.*, pp. 109 sqq., dont les arguments négatifs ne nous semblent cependant pas toujours valables, en particulier celui qu'à chaque union d'Eglises, tous les ministres devraient être reconsacrés, y compris ceux d'une Eglise précédemment unie. Il nous semble qu'une Eglise unie ne peut être ainsi envisagée comme l'une ou l'autre des grandes confessions séparées ; même si les divisions subsistent encore, une Eglise unie — et ne serait-ce même qu'en une ville — représente déjà la grande Eglise œcuménique.
[4] TC., p. 30.
[5] Ec. Rev., p. 95.
[6] TC., p. 14.
[7] TC., p. 30.

sion : ils ne pourront retrouver « la plénitude que par l'union de toutes les parties en un seul corps [1] » ; dès lors, le Saint-Esprit confère à chaque ministre (évêque ou presbytre) de l'Eglise unie, *une extension de sa consécration ou de son ordination, selon ses besoins que le Seigneur seul connaît.* La formule employée lors de l'imposition des mains est une formule ouverte, laissant à Dieu le soin de décider ce qu'il doit faire, de compléter ce qui doit être complété, en sorte qu'à chacun soient accordés grâce, dons et autorité dont il a désormais besoin.

Lors de l'inauguration de l'union, les évêques de l'Eglise unie qui n'ont pas encore reçu l'ordination épiscopale, la recevront par trois évêques qui ne soient pas de Ceylan, représentant diverses traditions ecclésiastiques ; puis par la prière et par l'imposition des mains de ministres de toutes les Eglises qui s'unissent, ils recevront une « autorité plus étendue pour exercer leur ministère dans l'Eglise de Dieu [2] ». Chaque évêque présidera alors dans son diocèse un culte d'union et d'intégration des presbytres dans l'Eglise unie, au cours duquel, par l'imposition des mains, ils recevront à leur tour « le pouvoir et la grâce du Saint-Esprit pour exercer le ministère plus large auquel ils sont appelés [3] ». Cet acte ne saurait en rien être considéré comme une nouvelle ordination épiscopale, puisqu'il est valable pour ceux qui l'ont déjà reçue comme pour les autres. Encore une fois, il est *un nouvel acte sacramentel, ouvert à la libre action de Dieu, reconnue et reçue dans la foi.*

Nombreux sont ceux qui pensent que les ministères de traditions protestante et catholique s'opposent irréductiblement, et que le problème ne saurait être résolu dans une Eglise unie qu'au prix de graves compromis. Le projet d'union des Eglises à Ceylan, tout en proposant une base de méditation théologique à toutes les confessions chrétiennes, ouvre une voie toute nouvelle, et cela nous remplit d'une exigeante et joyeuse espérance. Il y a là une contribution à la recherche œcuménique que nous ne saurions trop souligner.

* * *

« ... L'appel de Dieu a été adressé aux Eglises de Ceylan, leur demandant de se mettre à l'œuvre [4]... » « Dieu nous appelle à cette aventure, non parce que nous sommes prêts, mais parce que Son temps est venu. Appelés, nous devons obéir, et personne ni aucune Eglise ne peut décider de notre obéissance [5]... »

L'obéissance des Jeunes Eglises est tout à la fois une immense promesse et un défi. Allons-nous entendre son appel ou bien nous en aller, à la suite du jeune homme riche, pleins de tristesse parce que nous avons de grands biens ?

Simone BICKEL.

[1] SCH I., p. 2.
[2] SCH., p. 22.
[3] SCH., p. 23. Voici le cadre liturgique de ce culte : 1° cantique d'adoration ; 2° prière libre et notre Père ; 3° Nombres 11/16-17, 24-25 a ; 4° prédication ; 5° cantique de consécration ; 6° explication du service : lecture de la « Préface » ; 7° prières ; 8° Act. 13/1-3 ; 9° cantique pour le travail missionnaire ; 10° Jean 20/19-23 ; 11° allocution de l'évêque, avec un rappel des charges du presbytre ; 12° questions adressées aux futurs presbytres ; 13° prière silencieuse ; 14° *Veni Creator* (chanté à genoux) ; 15° prière d'actions de grâces pour le ministère ; 16° imposition des mains ; 17° symbole de Nicée ; 18° cantique de louanges ; 19° service de sainte cène ; 20° bénédiction.
[4] TC., p. 6.
[5] TC., p. 8.

NOUVELLES PASTORALES[1]

Suisse française

Consécrations : MM. Pierre Gander, Louis Girardet, Ernest Jaccaud, Charles Rittmeyer, J.-J. Rosset, Samuel Roulin, André Savary, Martial Streit, Gabriel Widmer (Eglise nationale vaudoise), Pierre Beroud (Eglise libre vaudoise), Jean-Pierre Perrin (Eglise réformée neuchâteloise). MM. les pasteurs J.-J. Dottrens et J.-L. Bonjour ont été agrégés au corps pastoral de l'Eglise nationale vaudoise. MM. les pasteurs J. de Senarclens et M. Pradervand ont été inscrits au rôle des pasteurs auxiliaires de l'Eglise nationale genevoise.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs J.-J. Cramer (Chey, Deux-Sèvres, France), à Saint-Gervais Genève (Eglise nationale) ; André Privat (France), à Genève (paroisse Pâquis-Prieuré-Sécheron) ; T.-E. Engelmann (Renens), à Vullierens (Eglise nationale vaudoise) ; Ed. Rapin (Ballaigues), à Grancy-Cossonay ; W. Rusterholz (Champagne), à Chexbres-Puidoux ; Ch. Ledermann (Rances), à Champagne ; R. Gesseney (suffragant à Zurich), à Rances; A. Mayor (France), à Saint-Cierges; A. Savary, à Huémoz; J.-J. Dottrens, aux Mosses ; P. Piotet (Grancy-Cossonay), à Renens ; Charles Meylan (Aigle), à Lausanne (Eglise libre) ; Gaston Diserens (Ormont-Dessus), à Aigle ; Paul Mutrux (Le Creusot), à La Sarraz ; J.-D. Robert, cand. théol. intérim., Ormont-Dessus ; Jean Loup (France), à Boudry (Eglise neuchâteloise) ; Pierre Jeanneret (France), à La Chaux-de-Fonds ; Willy Béguin (France), à La Chaux-de-Fonds ; Kurt Bader (Kleindietwil), à La Chaux-de-Fonds (paroisse de langue allemande) ; Eugène Terrisse (pasteur auxiliaire de Neuchâtel), à La Coudre-Monruz ; André Perret (suff. du président du Conseil synodal), pasteur auxiliaire de Neuchâtel ; Jean-Jacques Liengme (Fleurier), à Nods (Eglise réformée bernoise) ; Charles Dubois (Bévilard), à Alexandrie ; Jean-Georges Bodmer (Luxembourg), vicaire, à Romont (protestants disséminés).

Nominations ecclésiastiques : MM. les pasteurs Freundler (Eglise nationale vaudoise) est nommé secrétaire de l'Entraide évangélique pour la Suisse romande ; Frédy Maire, nommé secrétaire des Ecoles du dimanche ; Th.-D. Pache (Renens, Eglise libre), nommé agent romand des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens.

Décès : MM. les pasteurs Henri Hug (Constantine (Vaud), Marseille, Pâquis-Genève), 1888 ; Colomb, pasteur retraité (Aubonne), 1863 ; Léon Tripet (Tramelan), 1894.

Retraites : MM. les pasteurs Frank Reymond (Eglise libre vaudoise, La Sarraz) ; L.-S. Pidoux (Lausanne) ; Marc DuPasquier (Eglise neuchâteloise, Neuchâtel) ; Théodore Nagel (La Chaux-de-Fonds, paroisse de langue allemande) ; Henri Barrelet (La Chaux-de-Fonds).

France

Eglise réformée de France

Inscriptions au rôle : par consécration : MM. Guy Cadier, Paul Ellenberger, Roger Grossi, Etienne Lacombe, André Mercier, Pierre Muller, Michel Grellier, Louis de Biéville, Jacques Lagny, Maurice Pont, Etienne Rioux, Jean-Claude Verrey, Jacques Maury, Michel Bouttier, Werner Lagarde, Bernard Morel, Léonce Cornette, Bertrand de Luze, Jacques Escande, Roger Parmentier ; par commission du corps pastoral : M. le pasteur Max Thurian, consacré en l'Eglise de Genève.

Confirmations de nominations de pasteurs titulaires : MM. les pasteurs Auguste Encrève (Pamproux), à Château-Thierry (3e circ.) ; Robert Pont, pasteur auxiliaire de circonscription ; Maurice Pont, à Saint-Palais ; Horace Portal (Breuillet), à Melle (5e circ.) ; Jacques

[1] Les « Nouvelles pastorales » n'ayant pas paru dans le n° 8 de *Verbum Caro*, entièrement consacré à l'œcuménisme, celles-ci concernent les deux derniers trimestres de 1948.

Maury, à Lezay ; Henri Whelpton (venant de la M. P.), à Mouchamps ; Benjamin Deschamps (Mission Int.), à Paris-Auteuil ; Bernard Morel, à Nanteuil-les-Meaux ; Jacques Lagny, à Fleix (6e circ.) ; Ernest Martin (Albefeuille-Lagarde), à Lacaune (7e circ.) ; Michel Bouttier, à Saint-Laurent-d'Aigouze (9e circ.) ; Paul Ellenberg, à Caveirac ; Werner Lagarde. à Sommières ; Etienne Rioux, à Junas-Aujargues ; Yves Dartigues, à Aouste (12e circ.) ; André Mercier (Lourmarin), à Valence ; Théo Abauzit (Codognan), à Annemasse ; Jean Frisch, à Luc-en-Diois ; André Levi-Alvares (Montmeyran), à Saint-Etienne-Fourneyron (13e circ) ; Gédéon Sabliet (Lyon), à Privas ; J.-C. Verrey, à Annonay ; Robert Baumgartner (Melle), à Remiremont (15e circ.) ; Louis Boulanger (Privas), à Nancy ; Georges Marche (Mostaganem), à Bône (16e circ.) ; André Roche (Lacaune), à Blidah ; Jacques Delpy (Relizane), à Sidi-Bel-Abbès.

Confirmations de nominations de proposants : MM. Gilbert Bourcart, à Reims (1re circ.); Maurice Carrez, à Pentemont (3e circ.) ; J.-P. Borel, à Exoudun (5e circ.) ; Pierre Blanc, à Breuillet ; Daniel Galland, à Saintes ; J.-P. Meyer, à La Mothe-Saint-Héraye ; Jean Sourp, à Cozes ; Georges Appia, à Agen (6e circ.) ; Robert Lecomte, à Lagarde-Meauzac (7e circ.) ; Jean Rey, à Rodez ; Pierre Agnel, à Cahors ; Pierre Lecomte, à Saint-André-de-Valborgne (10e circ.) ; Robert Girault, à Cavaillon (11e circ.) ; Pierre Stœcklin, à Marseille-Grignan ; Jacques Aeschimann, à La Mure (12e circ.) ; J.-C. Ribagnac, à La Mothe-Chalençon ; Pierre Seidenbinder, à Montmeyran ; Aimé Bonifas, aux Ollières (13e circ.) ; Pierre Jeannet, à Vernoux, Daniel Lauverjat, aux Fonts-du-Pouzin ; Louis Levrier, à La Pervenche-Pransles ; Laurent Clerc, à Firminy ; André Lelièvre, à Saint-Agrève ; Julien Poncet, à Fay-sur-Lignon ; Jean Seigneur, à La Bâtie d'Andaure ; Guy Bonnal, à Longwy (15e circ.) Frédéric Delforge, à Aïn-Arnat (16e circ.).

Confirmations de nominations de suffragants : MM. Jean Adnet à Paris-Plaisance (3e circ.) ; J.-P. Jornod, à Vincennes ; François Casalis, à Troyes (15e circ.).

Confirmations de nominations de pasteurs intérimaires : MM. les pasteurs Pierre Tissot, à Esquehéries-Avesnes (1re circ.) ; Maurice Bertrand, à Argenteuil (3e circ.) ; Jules Dejarnac, à Taverny ; Jean Durand, à Lusignan (5e circ.) ; André Liotard, à Châteauneuf ; Charles Cadier, à Osse-Oloror (6e circ.) ; Daniel Genet, à Clairac ; Georges Meyer, à Lacaze-Sénégats (7e circ.) ; Gaston Bourguet, à Mandagout (8e circ.) ; Henri Vernier, à Sancerre-Cosne (14e circ.) ; Jacques Fromental, à Morteau (15e circ.).

Nomination de laïc desservant : M. Léon Couderc, à Châtillon-sur-Loire (15e circ.).

Nominations d'assistantes de paroisse : Mlles M. Renaud, à La Rochelle (5e circ.) ; Edith Bersteecher, à La Pras (13e circ.).

Nominations d'évangélistes : MM. Daniel Lacheret, à Générac (9e circ.), J. de Schepper, à Toulaud (13e circ.).

Démissions (par retraite, départ ou décès) : MM. les pasteurs Jacques Mottu (Cambrai), départ (1re circ.) ; Jules Dejarnac, retraite (Sainte-Marie, 3e circ.) ; L. Meuret (Taverny), Tarin, retraite (Morisset-Gémozac, 5e circ.) ; Jacques Escande (Saintes) mission, Flament, congé de santé (Clairac, 6e circ.) ; Michel Grellier, mission (Castres, 7e circ.) ; Pierre Cabrol, décédé. (La Bastide-Rouairoux) ; Jacques Genton, départ (Saint-André-de-Valb, 10e circ.) ; Charles Boyer, retraite (Marseille, 11e circ.) ; Jacques Kaltenbach, retraite ; Jean Loup, départ (Marseille) ; André Lew, mission (Annecy, 12e circ.) ; David Lescoute, retraite (Saint-Laurent-du-Cros) ; Paul Mutrux, départ (Le Creusot) ; Charly Cabanis, départ (Mâcon) ; André Trocmé, reste inscrit au rôle (Chambon-sur-Lignon, 13e circ.) ; Louis Spiro, départ (Saint-Jean-Chambre) ; Fernand Rivierre, retraite (Châtillon-sur-Loire, 14e circ.) ; André Mayor, départ (Verdun, 15e circ.) ; Albert Nicolas, aumônerie (Saint-Dizier).

Belgique

Eglise chrétienne missionnaire belge

Consécrations : MM. Louis Lucas, pasteur-proposant à Nessonvaux, consacré à Genève (Eglise nationale) ; Ernest Jaccaud, pasteur-proposant à Liège, consacré à Lausanne (Eglise nationale).

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Louis Lucas, élu à Nessonvaux, et Ernest Jaccaud, élu à Liège.

NOUVELLES MISSIONNAIRES

Année 1948

Mission Suisse en Afrique du Sud

Consécration missionnaire: M. Eugène-Ariste Germiquet-Chappuis.

Départs: Mlles Anna Aicher, Transvaal (1er départ); Berta Baumgartner, Mozambique (1er départ); Anni Hauser, Transvaal (2e départ); Els Ziegler, Transvaal (1er départ); Madeleine Blauer, Transvaal (1er départ); Jeanne Weber, Mozambique (5e départ); Jane Piguet, Mozambique (2e départ); Marcelle Rebeaud, Mozambique (1er départ); Irène Bourcart, Transvaal (1er départ); Lucienne Brunnschweiler, Transvaal (2e départ); Adrienne Lambercy, Transvaal (3e départ); sœur Trudi Murbach, Mozambique (1er départ); Emmy Leemann, Transvaal (3e départ); M. et Mme von Rohr-Eichenberger, Mozambique (1er départ); Ernest Duvoisin-Bœsch, Mozambique (5e départ); Charles Jacot-von Gunten, Transvaal (4e départ); Ch.-O. Béguin-Ryter, Mozambique (3e départ); M. le D^r^ et Mme Frank Paillard-Cuendet, Transvaal (1er départ).

Retraites: M. et Mme Henri Guye-de Meuron, missionnaires au Mozambique, puis secrétaire général à Lausanne; M. et Mme F.-A. Cuendet, au Transvaal.

Nominations: MM. Pierre Lombard, secrétaire; Paul Fatton, secrétaire et agent pour le canton de Genève.

Décès: MM. Daniel Jaquet, à Elim, missionnaire au Mozambique et au Transvaal; Charles Jeannot, à Orbe, missionnaire au Transvaal et à Madagascar.

Mission de Bâle

(Ne concerne que les missionnaires de langue française)

Consécration: M. le pasteur Pierre Gander (pour les Indes).

Départs: Mlle Dr Eva Lombard, Betgheri (Indes) (4e départ); M. et Mme Philippe Berthoud, Indes (2e départ).

Décès: M. André Odier-Tobler, à Betgheri (Indes).

Mission de Paris

Consécrations: MM. Maurice Grébert, Blaise Wavre, Paul Junod.

Départs: M. et Mme Robert Paroz-Berger (2e départ); M. Maurice Grébert (1er départ); M. et Mme Charly Berset-Feissly (1er départ); M. et Mme Henri Rouzeau-Gerber (2e départ); M. et Mme Blaise Wavre-Christen (1er départ); M. et Mme Paul Junod-Gasquiel (1er départ); M. Numa Tanner (4e départ); M. et Mme J.-L. Zwahlen-von Allmen (2e départ); M. et Mme Daniel Curtet (1er départ); Mlle Eglantine Béguin (3e départ); M. Charly Pfluger-Peyrot (1er départ); Mlle Marie Borle (3e départ).

Retraite: M. John Roulet.

Décès: MM. Th. Burnier et Emile Boiteux.

Nouvelles non parvenues: Eglises luthériennes de France (inspections de Paris, de Montbéliard, d'Alsace et de Lorraine), Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine, Union des églises évangéliques protestantes de Belgique.

H. V.

ÉTUDES CRITIQUES

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DU PHÉNOMÈNE[1]

Le problème du phénomène est le pivot du problème de la connaissance. Les choses commencent par nous *apparaître*, par se manifester à nous, et ce monde des choses reste l'objet et la préoccupation de la connaissance humaine dès les premières lueurs de la conscience chez l'enfant jusqu'aux spéculations les plus poussées du philosophe.

L'homme n'a jamais pu se contenter de ce monde des choses, l'accepter tel quel dans sa manifestation. C'eût été rester en deçà du problème de la connaissance ou, tout simplement, en deçà de la connaissance. Or la soif de connaître est comme une invitation permanente (sinon une tentation !) à dépasser la simple manifestation, à ne pas rester à la surface des choses, mais à chercher leur être profond. Le philosophe est l'un de ceux qui cèdent à cette invitation, sans pourtant y céder tout à fait ni surtout y céder de bonne conscience. Il est celui qui prend le plus de distance par rapport au phénomène, mais qui y revient sans cesse comme à son port d'attache, comme à l'objet dont sa pensée ne peut ni ne doit jamais se détacher entièrement.

Que se propose M. H. Barth dans sa *Philosophie du phénomène* ? Non pas, après tant d'autres, de ramener la réalité à un principe, de l'expliquer à partir d'une notion-clef. Il ne veut pas expliquer le monde à partir de la notion de phénomène ni tout ramener à elle. Il aimerait élucider un problème, et non pas, avant tout examen, nous exposer une solution ; il sait qu'élucider un problème philosophique, c'est penser avec l'histoire, c'est d'abord vivre et repenser l'histoire d'un problème, reprendre les textes des grands philosophes, se remettre à les lire et à les interpréter à la « lumière » de la question qui vous obsède. M. Barth nous livre dans ce premier volume le résultat de son enquête sur l'antiquité et le moyen âge : large fresque, brossée par grands plans, dans laquelle le souci systématique ne se laisse pas diluer ou noyer dans le flot d'une simple histoire qui deviendrait un but en soi.

C'est une entreprise audacieuse de s'attaquer au problème du phénomène (problème si vaste qu'il n'est rien de moins que *le* problème philosophique ou le problème de la philosophie elle-même), de le cerner dans des analyses historiques de détail et de mener de front, sans les trahir l'un par l'autre mais en les éclairant réciproquement, le systématique et l'historique, la philosophie personnelle de l'auteur et l'interprétation fidèle des philosophes du passé. Dans l'ensemble, M. Barth a réussi remarquablement ce tour de force, non sans laisser pourtant maintes fois le lecteur de ce premier volume dans une incer-

[1] A propos de l'ouvrage d'Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte.* I. Teil : *Altertum und Mittelalter.* Bâle : Benno Schwabe et C°, 1947. 390 pp.

NOUVELLES MISSIONNAIRES

Année 1948

Mission Suisse en Afrique du Sud

Consécration missionnaire: M. Eugène-Ariste Germiquet-Chappuis.

Départs: Mlles Anna Aicher, Transvaal (1er départ) ; Berta Baumgartner, Mozambique (1er départ) ; Anni Hauser, Transvaal (2e départ) ; Els Ziegler, Transvaal (1er départ) ; Madeleine Blauer, Transvaal (1er départ) ; Jeanne Weber, Mozambique (5e départ) ; Jane Piguet, Mozambique (2e départ) ; Marcelle Rebeaud, Mozambique (1er départ) ; Irène Bourcart, Transvaal (1er départ) ; Lucienne Brunnschweiler, Transvaal (2e départ) ; Adrienne Lambercy, Transvaal (3e départ) ; sœur Trudi Murbach, Mozambique (1er départ) ; Emmy Leemann, Transvaal (3e départ) ; M. et Mme von Rohr-Eichenberger, Mozambique (1er départ) ; Ernest Duvoisin-Bœsch, Mozambique (5e départ) ; Charles Jacot-von Gunten, Transvaal (4e départ) ; Ch.-O. Béguin-Ryter, Mozambique (3e départ) ; M. le Dr et Mme Frank Paillard-Cuendet, Transvaal (1er départ).

Retraites: M. et Mme Henri Guye-de Meuron, missionnaires au Mozambique, puis secrétaire général à Lausanne ; M. et Mme F.-A. Cuendet, au Transvaal.

Nominations: MM. Pierre Lombard, secrétaire ; Paul Fatton, secrétaire et agent pour le canton de Genève.

Décès: MM. Daniel Jaquet, à Elim, missionnaire au Mozambique et au Transvaal ; Charles Jeannot, à Orbe, missionnaire au Transvaal et à Madagascar.

Mission de Bâle

(Ne concerne que les missionnaires de langue française)

Consécration: M. le pasteur Pierre Gander (pour les Indes).

Départs: Mlle Dr Eva Lombard, Betgheri (Indes) (4e départ) ; M. et Mme Philippe Berthoud, Indes (2e départ).

Décès: M. André Odier-Tobler, à Betgheri (Indes).

Mission de Paris

Consécrations: MM. Maurice Grébert, Blaise Wavre, Paul Junod.

Départs: M. et Mme Robert Paroz-Berger (2e départ) ; M. Maurice Grébert (1er départ) ; M. et Mme Charly Berset-Feissly (1er départ) ; M. et Mme Henri Rouzeau-Gerber (2e départ) ; M. et Mme Blaise Wavre-Christen (1er départ) ; M. et Mme Paul Junod-Gasquiel (1er départ) ; M. Numa Tanner (4e départ) ; M. et Mme J.-L. Zwahlen-von Allmen (2e départ) ; M. et Mme Daniel Curtet (1er départ) ; Mlle Eglantine Béguin (3e départ) ; M. Charly Pfluger-Peyrot (1er départ) ; Mlle Marie Borle (3e départ).

Retraite: M. John Roulet.

Décès: MM. Th. Burnier et Emile Boiteux.

Nouvelles non parvenues: Eglises luthériennes de France (inspections de Paris, de Montbéliard, d'Alsace et de Lorraine), Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine, Union des églises évangéliques protestantes de Belgique.

H. V.

ÉTUDES CRITIQUES

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DU PHÉNOMÈNE[1]

Le problème du phénomène est le pivot du problème de la connaissance. Les choses commencent par nous *apparaître*, par se manifester à nous, et ce monde des choses reste l'objet et la préoccupation de la connaissance humaine dès les premières lueurs de la conscience chez l'enfant jusqu'aux spéculations les plus poussées du philosophe.

L'homme n'a jamais pu se contenter de ce monde des choses, l'accepter tel quel dans sa manifestation. C'eût été rester en deçà du problème de la connaissance ou, tout simplement, en deçà de la connaissance. Or la soif de connaître est comme une invitation permanente (sinon une tentation !) à dépasser la simple manifestation, à ne pas rester à la surface des choses, mais à chercher leur être profond. Le philosophe est l'un de ceux qui cèdent à cette invitation, sans pourtant y céder tout à fait ni surtout y céder de bonne conscience. Il est celui qui prend le plus de distance par rapport au phénomène, mais qui y revient sans cesse comme à son port d'attache, comme à l'objet dont sa pensée ne peut ni ne doit jamais se détacher entièrement.

Que se propose M. H. Barth dans sa *Philosophie du phénomène* ? Non pas, après tant d'autres, de ramener la réalité à un principe, de l'expliquer à partir d'une notion-clef. Il ne veut pas expliquer le monde à partir de la notion de phénomène ni tout ramener à elle. Il aimerait élucider un problème, et non pas, avant tout examen, nous exposer une solution ; il sait qu'élucider un problème philosophique, c'est penser avec l'histoire, c'est d'abord vivre et repenser l'histoire d'un problème, reprendre les textes des grands philosophes, se remettre à les lire et à les interpréter à la « lumière » de la question qui vous obsède. M. Barth nous livre dans ce premier volume le résultat de son enquête sur l'antiquité et le moyen âge : large fresque, brossée par grands plans, dans laquelle le souci systématique ne se laisse pas diluer ou noyer dans le flot d'une simple histoire qui deviendrait un but en soi.

C'est une entreprise audacieuse de s'attaquer au problème du phénomène (problème si vaste qu'il n'est rien de moins que *le* problème philosophique ou le problème de la philosophie elle-même), de le cerner dans des analyses historiques de détail et de mener de front, sans les trahir l'un par l'autre mais en les éclairant réciproquement, le systématique et l'historique, la philosophie personnelle de l'auteur et l'interprétation fidèle des philosophes du passé. Dans l'ensemble, M. Barth a réussi remarquablement ce tour de force, non sans laisser pourtant maintes fois le lecteur de ce premier volume dans une incer-

[1] A propos de l'ouvrage d'Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte.* I. Teil : *Altertum und Mittelalter.* Bâle : Benno Schwabe et C°, 1947. 390 pp.

titude que sans doute l'œuvre une fois achevée dissipera définitivement : Faut-il penser en effet que les vues systématiques de l'auteur orientent déjà son enquête historique ou au contraire que l'histoire doit lui permettre de dégager des conclusions sur le problème du phénomène, comme la préface nous invite à le comprendre ? [1] Toutefois, en fait, c'est une certaine conception de l'Erscheinung ou du moins de son importance philosophique qui commande l'enquête de M. Barth, qui en est le moteur intime et qui lui fournit sans cesse un critère pour le choix des auteurs et des questions à traiter. Il y a donc bien, implicitement, une certaine « philosophie du phénomène » sous-jacente que l'auteur, à l'issue de sa recherche historique ou déjà en cours de route, ne peut manquer de nous livrer par bribes ou allusions et même d'exposer dans ses grandes lignes. Cette conception personnelle de l'auteur doit d'ailleurs légitimement constituer en dernier ressort la colonne vertébrale de l'œuvre. Par souci de ne pas anticiper et de ne pas projeter dans le passé des préoccupations actuelles ou personnelles qui compromettraient d'emblée l'impartialité et l'objectivité de ses analyses historiques, M. Barth s'est interdit d'expliciter par avance l'implicite, et même, tout simplement, de poser au départ, en termes précis, le problème qu'il veut étudier. D'où le flottement que nous signalions : nous pressentons quelque chose d'important que l'auteur se réserve de nous dire plus tard, peut-être même de nous taire, et qui pourtant serait nécessaire pour la compréhension vraiment complète de ce que nous lisons.

Nous le devinons néanmoins entre les lignes au fur et à mesure de la lecture, comme si, de l'enquête historique, se dégageait un fil conducteur ; et nous nous apercevons alors que ce fil conducteur nous importe tout autant, sinon davantage, que l'histoire du problème. Une brève analyse du contenu montrera dans quelle direction s'oriente la recherche de M. Barth et quelles nouvelles perspectives elle ouvre.

Le problème du phénomène, qui est d'ordre ontologique et épistémologique peut paraître à première vue, au lecteur de *Verbum Caro*, terriblement abstrait et sans rapport visible avec les questions éthiques de l'existence humaine la plus concrètement individuelle et de la destinée personnelle. Un des grands mérites de M. Barth est pourtant précisément de montrer leur intime liaison et leur progressive imbrication au cours des siècles. Partons de ce que l'auteur appelle (p. 47) « l'aporie du problème du phénomène », qui est le point crucial : Qu'*est* le *phénomène* ? Dans cette question, nous sommes d'emblée devant l'opposition philosophique de l'être et du phénomène, et il ne semble pas qu'on puisse répondre autrement que : « Le phénomène n'*est* pas le phénomène » (p. 47), c'est-à-dire qu'en tant qu'il est connu, il n'*apparaît* plus seulement, il n'est plus seulement phénomène, mais il *est* ceci ou cela. Dans cette notion de phénomène est pour ainsi dire inscrite sa dévalorisation inévitable, tant il est vrai qu'il est à peu près impossible de parler de phénomène sans s'interroger sur la réalité de son être au delà de sa simple manifestation. Et l'on glisse sur la pente qui mène de l'apparition à l'apparence, de l'Erscheinung au Schein. Ou bien l'on saisit ce qu'est le phénomène, et alors c'est en fait son être que

[1] A vrai dire, on se demande, après lecture de la préface et plus encore du livre entier, pourquoi M. Barth a intitulé son livre : *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte*, et non pas plutôt : *Das Problem der Erscheinung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung.*

l'on saisit ; ou bien on est condamné à poursuivre un phénomène insaisissable comme tel. L'écoulement universel d'Héraclite nous jette déjà au cœur de l'aporie : comment attribuer un *être* au phénomène, si celui-ci n'est que pur *apparaître ?*

L'entreprise philosophique se trouve ainsi placée d'emblée à la croisée des chemins : ou bien accepter le divorce entre l'être et le phénomène (la fameuse « séparation » de l'Idée chez Platon), c'est-à-dire accentuer la dévalorisation du phénomène dans sa manifestation sensible, ou bien, selon l'expression consacrée, « sauver les phénomènes ». Mais comment les sauver, comment concevoir leur détermination rationnelle en tant que phénomènes ? Tel est le problème de M. Barth.

M. Barth montre très bien comment, même sans le terme, le problème du phénomène est posé dès les débuts de la philosophie, dès les Présocratiques. Puis, par-dessus l'opposition fondamentale et irréductible entre Platon et Aristote, dont il rappelle la véritable signification, il nous montre toute l'ontologie antique orientée vers l'*eidos*, vers l'essence eidétique (p. 281) ou forme universelle. Dans la mesure où la connaissance humaine saisit la détermination du phénomène sensible ou individuel, ce n'est pas ce qui est individuel et manifestation sensible qu'elle saisit : au contraire, c'est l'essence intelligible ou générale dans ou à travers le phénomène. Mais cette essence détermine le phénomène dans ce qu'il a d'universel et non comme phénomène individuel ; l'« essentiel » du phénomène n'est donc pas dans ce que sa manifestation peut avoir de singulier et d'unique. Même Aristote, dont l'ontologie a pourtant le mérite inappréciable de se concentrer sur l'être individuel et singulier, ne parvient finalement à le déterminer qu'en trahissant sa singularité au profit de sa détermination eidétique ou universelle.



Cette tendance de l'ontologie antique ne fait que s'accentuer chez Plotin, pour lequel la réalité phénoménale et temporelle s'évanouit ou (ce qui revient au même) n'a de signification que dans la mesure où elle nous laisse voir à travers elle, comme en filigrane, l'être éternel ou l'hypostase d'où elle procède. L'apparition, devenue pure transparence, n'est plus qu'une apparence, sans poids ontologique. Et sur le plan de la connaissance on assiste chez les Grecs au même engloutissement du moi individuel pensant, puisque, dans la mesure même où le sujet connaissant atteint la véritable connaissance de l'être, il se dépouille lui aussi de son individualité, et que tous les sujets connaissants, désingularisés, se fondent dans une Pensée unique. « Le philosophe dirige ses regards par-dessus l'être réel dans son individualité dans la mesure où il semble le voir presque exclusivement comme essence, c'est-à-dire déterminé par l'eidos. Nous pouvons nous rendre compte ici de ce que cette vue de l'être, eidétiquement déterminée, signifie pour l'individualité de l'homme » (p. 248).

En effet, c'est contre cet escamotage final du problème que M. Barth s'insurge, même s'il ne le dit pas expressément. Car dans la conception du phénomène comme être déficient sont impliquées les conséquences les plus graves : c'est le statut ontologique de l'être individuel qui est en cause et le problème éthique de l'existence personnelle avec toute la vie morale et la destinée spirituelle. Le problème du phénomène acquiert ainsi sa dimension véritable.

A l'ontologie antique, pour laquelle l'être se fonde sur l'eidos, c'est-à-dire sur l'*essence* rationnelle, va succéder l'ontologie médiévale où l'être est inter-

prété comme *existence*. La pensée scolastique — c'est là son importance et sa grandeur — représente un effort gigantesque pour déterminer l'être de la réalité phénoménale ou individuelle. M. Barth nous montre de façon très neuve (à ma connaissance) que le tournant décisif ne se situe pas dans le passage de l'hellénisme au christianisme, comme on l'affirme souvent, c'est-à-dire qu'il ne réside pas originellement dans le choc subi par la philosophie rationnelle grecque au contact d'une révélation extra-philosophique et irrationnelle reconnue par le christianisme comme un fait. La révolution se place au contraire à l'intérieur de la pensée païenne, dans le néoplatonisme même [1], dans le passage de Plotin à Proclus (pp. 282-285, 338, 342). Plotin interprète encore la liaison de l'être particulier et de l'être absolu comme une participation sur le plan des essences eidétiques. L'absolu, par émanation, fait procéder de lui par cascade toute la réalité multiple et singulière. Proclus l'interprète au contraire comme un rapport de causalité, comme une position d'existence. Ainsi surgit la notion philosophique de *création*, la notion d'être se transforme et le statut métaphysique du phénomène se modifie du tout au tout : l'ontologie arabe et scolastique gravite non plus autour de la notion d'essence ou d'eidos, mais autour de l'opposition de l'essence et de l'existence, que la philosophie grecque n'avait pas connue. La relation de l'être absolu au phénomène singulier est désormais une *relation d'existence*.

Si l'être n'est plus essence mais existence, il se détache du non-être, et non plus, comme chez les Grecs, du monde sensible, phénoménal ou temporel. Le passage du non-être à l'être, impliqué dans la notion d'existence, fait de l'être un *Ereignis* (pp. 168, 339, 353), un événement, ou traduit plus exactement encore peut-être : un avènement, donc une manifestation phénoménale. Et par contre-coup l'essence, dans laquelle s'affirmait pour les Grecs la pleine actualité de l'être, devient dans la philosophie médiévale, pure potentialité ou virtualité qui attend de passer à l'existence pour *être* au plein sens du mot. L'essence, cette fois-ci, est considérée comme la détermination déficiente de la réalité ; elle est l'être en puissance, l'être qui aspire à l'existence.

Dans cette révolution ontologique, nous trouvons la source vive des grands problèmes, en partie nouveaux, qu'a agités le moyen âge : l'existence de Dieu, l'âme individuelle contre l'intellect unique d'Averroès et des averroïstes latins, la contingence et la question des modalités de l'être, le problème des futurs contingents et de la prescience divine, etc. Les deux derniers chapitres du livre de M. Barth, consacrés au « concept de réalité au moyen âge » et à « l'être contingent », développent avec une précision très nuancée ces questions, débrouillent de façon nouvelle l'enchevêtrement des influences, car, s'il y a révolution, l'on sait qu'il n'y a nullement rupture et que toute la scolastique se réfère sans cesse à Platon ou à Aristote, ou à tous les deux à la fois. Elle est aux prises, dans une lutte incessante, avec la pensée grecque qu'elle ne peut ni repousser ni accepter telle quelle. De même que M. Barth reconnaissait une sorte de constante dans l'essence eidétique et universelle qui fait l'unité profonde et dernière de la philosophie antique par-dessus tous les fossés qui séparent les doctrines, de même il nous montre maintenant l'unité de la pensée

[1] Ne pourrait-on pas en faire même remonter la source jusqu'à l'idée d'un intellect séparé qu'on trouve dans le stoïcisme postérieur et le « platonisme moyen » du IIe siècle de notre ère, et même chez Aristote et dans le *Timée* de Platon ? Il est impossible d'en fournir la démonstration ici.

scolastique dans la reconnaissance de l'individuel comme individuel et du contingent comme contingent. Son propos n'est pas d'effacer les tensions internes au sein de dix siècles de philosophie scolastique, mais de saisir plus profondément, à travers une préoccupation commune, des solutions particulières et divergentes. L'expérience nous enseigne que plus l'on va profond dans une doctrine philosophique, plus les oppositions apparemment irréductibles qu'on croit découvrir entre elle et les autres philosophies s'atténuent finalement. C'est ainsi que M. Barth assouplit la traditionnelle antithèse entre l'intellectualisme thomiste et le volontarisme de Duns Scot.

Ici les protestants auront profit à tenir compte des analyses de M. Barth et à ne pas attribuer simplement à Duns Scot les mérites de la découverte qu'en fait seule leur antipathie pour le thomisme leur font refuser à saint Thomas : l'affirmation de l'être contingent est tout autant thomiste que scotiste. Elle marque l'acquisition capitale de la philosophie médiévale dans l'approfondissement du problème du phénomène. « Contingere » ne désigne-t-il pas précisément cet avènement à l'être qui caractérise le monde visible et créé et lui confère sa valeur phénoménale et singulière ? Au lieu de se laisser déduire à partir de l'absolu dans leur essence rationnelle, les phénomènes, pour les scolastiques, sont saisis et reconnus dans leur valeur de fait, dans leur existence contingente. Et pourtant ils ne sont malgré tout pas « étrangers à la raison », puisque « le sujet de toute connaissance est en définitive la raison divine » (p. 377) qui connaît l'être particulier *comme particulier*, et l'être contingent *comme contingent*.

Le livre n'a pas de conclusion, car l'enquête de M. Barth se poursuivra dans un second volume consacré aux temps modernes [1]. Mais nous pouvons la dégager nous-mêmes.

La revalorisation du phénomène, de l'individuel et du contingent n'entraîne plus avec elle une rechute dans l'irrationnel ou dans un chaos que l'intelligence ou, pour parler comme Platon, le démiurge n'aurait pas encore ordonné en cosmos. L'universel et le rationnel ne vont plus de pair nécessairement et ne sont plus coextensifs ; il y a aussi une raison (et donc une connaissance) du phénomène contingent et individuel. Il y a donc un être du phénomène *comme phénomène*. Point n'est besoin de montrer qu'avec cela de nouvelles perspectives sont ouvertes pour une philosophie morale et une réflexion sur le destin de la personne individuelle. Au lieu de viser d'emblée au delà de l'être individuel, l'éthique peut penser la conduite et le destin de l'homme comme individu, partir de sa contingence et de sa phénoménalité et comprendre le fondement ontologique d'une personnalité humaine irremplaçable dans son individualité unique dont aucune essence universelle ne saurait jamais expliquer l'existence contingente de façon complète et satisfaisante pour la raison.



Ne nous empressons pas trop de dire qu'une telle « philosophie du phénomène » est chrétienne, qu'elle a reçu du christianisme des enseignements décisifs ou la grâce d'une lumière transcendante et supra-rationnelle. L'originalité et

[1] Et sans doute à certains points de la pensée antique et médiévale laissés délibérément de côté dans ce volume, comme par exemple le scepticisme ou le nominalisme. On est surpris en outre que l'auteur ne parle pas de saint Augustin et ne lui réserve aucune place dans ce premier volume : la doctrine de « l'illumination » n'est pourtant pas sans rapport avec le problème du phénomène.

l'utilité d'un effort comme celui de M. Barth pour la pensée protestante, réside en ceci qu'en éclairant le problème du phénomène, il dégage les linéaments d'une philosophie dans laquelle le christianisme représente certes un apport décisif, mais qui, si on veut la qualifier de chrétienne, ne se présente en aucun cas comme une simple transposition philosophique d'une révélation ou d'une théologie. Il fait revivre le moyen âge *philosophe*, authentiquement philosophe, en nous montrant ce qui fait la grandeur de cette période : l'infléchissement des problèmes philosophiques sous la pression d'une expérience chrétienne et non pas l'abdication, la soumission ou la limitation d'une raison-servante en face de la Révélation. En ce sens, ce moyen âge, dans lequel nous protestants nous voyons si volontiers l'apanage d'une philosophie catholique (inacceptable, pour notre foi réformée, pensons-nous souvent, parce que philosophie et parce que catholique), est vraiment le lieu d'une expérience décisive qui est pleinement nôtre si nous voulons bien la reconnaître nôtre.

Une philosophie n'est pas chrétienne par les solutions « chrétiennes » qu'elle apporterait à des problèmes païens, qui auraient trouvé leur formulation définitive et immuable en dehors du christianisme, mais par la façon originale dont des problèmes purement philosophiques traditionnels sont posés et renouvelés. S'ils sont vraiment philosophiques, comme celui du phénomène, leur solution ne peut être que purement philosophique. C'est ce renouvellement, qui n'entache en rien la pureté de l'effort philosophique, que M. Barth nous montre dans la philosophie du moyen âge chrétien. Et à travers lui, nous y reconnaissons également le mérite de la « philosophie chrétienne » de l'auteur lui-même.

Pierre THÉVENAZ.

JÉSUS, HISTOIRE ET CRITIQUE[1]

Le nouveau livre du P. Braun est le développement d'un article paru dans l'*Histoire générale des religions* (Paris: Quillet 1947). Il se présente comme un exposé « concis et serein » (p. 7) de ce qu'il faut savoir aujourd'hui sur la personne et l'enseignement historiques de Jésus. Sans entrer dans le détail des problèmes brassés par la critique biblique, l'auteur s'arrête aux « principaux sommets » de l'histoire évangélique (p. 9). Fidèle, en ceci, au P. Lagrange, auquel il a consacré l'attachante étude que l'on sait, le P. Braun n'a donc pas écrit une Vie de Jésus. Il a préféré insister sur les éléments de la tradition évangélique qui lui paraissent essentiels. Choisir est toujours difficile; le choix du P. Braun ne laisse pas d'être significatif.

Le volume est divisé en quinze chapitres. Les trois premiers traitent des sources de l'histoire de Jésus, de Jean-Baptiste et de la Palestine au temps de Tibère (pp. 11 à 44). Au sujet des sources évangéliques, on notera cette formule, nouvelle dans sa brièveté, sinon dans son fond: « ...entre le plus ancien de ces écrits (les Evangiles) en leur état actuel, *qui est probablement l'Evangile selon saint Marc*, et la mort de Jésus... » (p. 11). Puis vient un chapitre intermédiaire intitulé: « Regards sur le Maître » (pp. 53-66) où l'on insiste surtout sur l'huma-

[1] F.-M. BRAUN, O. P., *Jésus, histoire et critique*. Tournai et Paris: Castermann 1947. 257 pp.

nité de Jésus: « Autant et peut-être plus qu'aucun autre, Jésus est l'homme de son temps et de son pays » (p. 55); cependant, cette humanité de Jésus est décrite plutôt par ses caractères extérieurs; c'est l'humanité des contemporains plus que l'humanité de Jésus; le P. Braun cite ici la célèbre page de Harnack sur l'universelle sympathie du Maître. En résumé, comme pédagogue et comme chef, Jésus « nous a appris que notre devoir était de nous adapter à ce qui est, en élargissant notre champ visuel, par la foi, au delà du sensible et du périssable » (p. 60). Les quatre chapitres suivants décrivent la relation que Jésus soutenait avec son peuple, le prédicateur du Royaume de Dieu, le Messie d'Israël et le révélateur du Père. Cette partie proprement christologique est, à notre sens, la plus importante du volume. Comme prédicateur, Jésus nous est surtout présenté comme le maître génial des paraboles, et ces dernières, très brièvement, comme un enseignement imagé, piquant la curiosité et bien fait pour être compris immédiatement par les simples. « Vivant au milieu d'eux, Jésus les instruisait presque à leur insu, en *rectifiant* leurs jugements et leurs sentiments, ou en les *initiant* à la pratique d'une vie plus haute » (p. 81, c'est nous qui soulignons). Les exigences du Sermon sur la montagne sont très hautes, mais « par bonheur, le Dieu très bon est un Dieu qui pardonne et qui fortifie » (p. 89), sans quoi le Royaume, conçu comme l'empire de Dieu sur les âmes et se développant dans le monde par phases successives (pp. 85, 86, etc.), ne serait qu'une chimère (p. 89). Sur le concept de Messie, l'auteur réfute brièvement le « messianisme fictif » de Wrede, etc., puis le « messianisme moral » des protestants libéraux et s'étend plus longuement sur le « messianisme eschatologique » de M. A. Schweitzer, etc., pour aboutir à l'idée que « lorsque Jésus annonce l'arrivée du Règne comme prochaine, *il n'a en vue ni le jugement final, ni la consommation du Royaume* », puisque « celle-ci sera l'achèvement d'une œuvre appelée à se réaliser progressivement » (p. 98). Le P. Braun en appelle ici, contre la théorie de l'eschatologie radicale de la fin immédiate, aux récents travaux de MM. Kümmel, Michaëlis et Cullmann; cependant, sa propre interprétation, qui aboutit à la confusion des idées d'Eglise et de Royaume progressif, est très étrangère à celle de ces derniers exégètes. Quant au terme de Fils de Dieu, il décrit surtout l'*origine* divine du Maître... « possédant la nature de l'Etre infini qui est l'auteur de la vie » (p. 104); il réclame l'obéissance non seulement à sa parole mais à sa personne, il donne à sa mission les dimensions de l'universel; il ne parle pas seulement du Dieu de majesté et de miséricorde de l'Ancien Testament, il se donne pour « le Fils de Dieu, au sens transcendant, impliquant à la fois identité de science, identité de puissance, identité d'action » (p. 121). On remarque que l'auteur a de la peine, à tout prendre, à distinguer exactement le Fils des prophètes, le Nouveau Testament de l'Ancien. Ou bien, il minimise la « valeur » des seconds pour exalter celle du Fils, ou bien, il définit simplement Jésus comme Fils, sans montrer en quoi cette notion se rattache à l'Ancien Testament, sans pouvoir montrer surtout en quoi le Fils est « autre » que les premiers messagers envoyés dans la vigne. Cette difficulté constante lui vient, à notre sens, d'une certaine fuite devant l'eschatologie néotestamentaire, quoiqu'il y paraisse.

Le neuvième chapitre forme un tout en lui-même. Il est consacré aux Douze et à la fondation de l'Eglise. Cette dernière est présentée comme une précaution de Jésus, assurant la continuité de son œuvre après sa mort. « Maître des temps à venir, le fondateur du Royaume devait normalement se préparer des *successeurs* dont la véritable mission commencerait après sa mort » (p. 127,

c'est nous qui soulignons). Cette Eglise de Jésus est le groupe « de ses fidèles en qui et par qui le Royaume de Dieu s'accomplit » (p. 137). « Le sort du Royaume est entre leurs mains. Il dépend de leur fermeté dans la foi » (p. 140) et Jésus leur donne des « pouvoirs fermes et durables sur toute la communauté des fidèles, pendant une durée infinie, assez prolongée pour que puissent se réaliser les développements progressifs du Royaume » (p. 142). Ces pouvoirs sont à l'origine de la succession apostolique, combattue, ajoute le P. Braun, « par *presque* tous les auteurs protestants » (p. 142, note 4 ; c'est nous qui soulignons).

Les quatre chapitres suivants traitent de l'institution de la Cène, de la Passion de Jésus, de sa résurrection et de son ascension. L'auteur paraît se rallier à l'idée que résurrection et ascension ne formaient à l'origine qu'un seul événement. « La montée de Jésus auprès du Père précède les apparitions aux Apôtres » (p. 198) et l'ascension ne fut que la séparation *définitive* de Jésus d'avec ses apôtres. C'est là, probablement, une de ses « nouveautés » en exégèse catholique, au sujet desquelles l'auteur nous avertissait dans sa préface qu'elles ne portent que sur des points secondaires.

Le volume s'achève sur deux chapitres de conclusion. Le premier décrit brièvement le témoignage de l'apôtre Paul sur le Christ : le second la « foi chrétienne ». L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens est interprété en ces termes : « De même que Jésus, après sa venue en ce monde, était dans la forme d'un esclave, parce qu'il était véritablement homme, de même, avant son incarnation, il était dans la forme de Dieu, parce qu'il était véritablement Dieu » (p. 213). Saint Paul « a donc cru que Jésus était Dieu et il n'a cessé de le proclamer en toute occasion » (p. 215). Quant à la foi chrétienne, elle fut fidèlement explicitée par le concile de Chalcédoine dont la définition exprime bien « le développement normal des formules bibliques » (p. 246).

Une brève et intelligente bibliographie termine le volume. On y trouve plus de noms protestants que catholiques.



Ce bref résumé, et les définitions caractéristiques que j'ai tenu à transcrire ici, donneront une idée de cette importante étude. On peut dire que, pour une étude catholique sur Jésus, sa principale qualité est sa sobriété, toute « protestante ». Le P. Braun a su écrire, de son point de vue, un article encyclopédique où l'essentiel est rappelé, en se gardant de la verbosité pieuse qui dépare tant d'ouvrages sur Jésus. Son étude est une excellente mise au point, très favorable à la discussion critique interconfessionnelle. On a vu, par ailleurs, à quel point l'auteur se montre au courant des études « indépendantes », et l'usage positif qu'il en fait. Depuis les ouvrages de M. Karl Adam, nous n'avions rien lu de si authentiquement catholique qui fût en même temps si utile à la science exégétique comme telle et à la rencontre féconde des positions catholiques et protestantes réformées.

Pour caractériser la méthode du P. Braun, on pourrait faire l'exégèse de son sous-titre : Jésus, *histoire et critique*. Il semble, à lire cette étude, qu'il y ait *une* histoire de Jésus, fixée dans ses grandes lignes, et qui ne se discute plus ; et puis (malheureusement ?) une critique moderne, venue jeter le trouble dans cette histoire « où tout est vénérable » (p. 8). Alors (malheureusement ?), il n'est plus possible de parler de la première sans parler un peu de la seconde, dont on fera, ici et là, *mais seulement sur les points secondaires*, un usage très avisé. Cependant, le ton et la position générale restent inchangés depuis le début du siècle.

Cela ne va pas sans un certain ennui chez le lecteur, et de fortes tensions sur certains points de l'interprétation, où l'on suit les travaux indépendants, tout en ne les suivant pas vraiment, mais en les utilisant néanmoins. Sur le Royaume, sa relation avec l'Eglise et sa réalisation progressive ; sur la divinité du Christ, exprimée en termes qui se révèlent de plus en plus insuffisants ; sur la « révélation » du Père en Jésus, présentée comme un donné encore si peu décisif, si extérieur à l'œuvre rédemptrice de Jésus et à la décision de la foi ; sur le Sermon, décrit une fois de plus comme une morale sublime mais si peu sérieuse à force d'optimisme sur l'homme et sur la bonté du Père ; sur la relation qui unit le Jésus de l'histoire et le Christ de l'Eglise, présupposant tout à la fois une présence « réelle » dans le sacrement et une absence personnelle dans la notion nettement « déiste » du ministère conçu comme une collation de pouvoirs fermes pour une période indéterminée... Et sur tant d'autres points moins importants, le moment n'est-il pas venu pour l'exégèse catholique de renouveler son langage et ses pouvoirs d'explicitation biblique ? L'admirable livre du P. Braun nous l'a fait penser. Il apporte une magistrale conclusion à un effort apologétique défensif qui, sur tant de points, peut avoir le sentiment d'avoir vaincu les graves objections du modernisme, tout au moins sur les problèmes relatifs au cadre extérieur et au milieu de l'histoire évangélique. Sur la substance même de cette histoire, c'est-à-dire sur le mystère de la personne de Jésus et de l'Eglise, sa soumission aux textes lui imposera des audaces et une souplesse exégétiques par lesquelles elle pourra non seulement maintenir ses positions, mais les renouveler de l'intérieur. Nous avons tous grand besoin d'un *nouvel* essor de l'exégèse catholique romaine du Nouveau Testament.

Pierre Bonnard.

BIBLIOGRAPHIE

Lesslie Newbigin. *The Reunion of the Church* (London: S. C. M. Press 1948, 190 pp. 10 sh./6).

Ecrit par l'un des nouveaux évêques de la nouvelle Eglise unie de l'Inde du Sud, auparavant missionnaire presbytérien de l'Eglise d'Ecosse, ce livre dépasse de beaucoup la portée et l'ampleur d'un exposé apologétique du plan et des principes qui sont à l'origine de la réunion des chrétiens indiens en un seul corps ecclésiastique. Il s'agit plutôt d'une analyse théologique très pénétrante de la nature de l'Eglise et des conditions de son unité, sur le plan œcuménique. L'auteur commence par montrer que la désunion des chrétiens, qui est un fait, est théologiquement niée d'une part par l'Eglise romaine, qui persiste à s'identifier massivement avec l'Eglise une et unique, d'autre part par une certaine mentalité protestante qui affirme imperturbablement l'unité « spirituelle » des chrétiens, envers et contre les cloisonnements ecclésiastiques, réputés sans conséquences, comme étant d'ordre infra-spirituel et n'affectant nullement l'unité fondamentale. L'une et l'autre attitude ne prend pas au sérieux le péché dans sa réalité intime et dans ses conséquences :

le péché sépare deux éléments, le spirituel et le corporel, que Dieu avait joints. L'ignorer, c'est passer à côté du problème de l'Eglise.

Suivent des chapitres très denses sur la notion biblique de « peuple de Dieu », sur les relations des concepts d'esprit, de corps et de chair dans l'Ecriture, puis une discussion critique de la notion d'Eglise-extension de l'Incarnation, où l'auteur montre les dangers et les impasses de cette formule trop carrée, cela contre la position du P. Congar dans *Chrétiens désunis*. Un chapitre solide sur la justification par la foi, doctrine essentielle du Nouveau Testament, sert de point d'appui à la thèse que l'Eglise, à la fois sainte et pécheresse, ne saurait être en possession assurée, reçue une fois pour toutes à un moment donné de l'histoire, des grâces d'En-haut ; elle doit les recevoir toujours à nouveau par l'action du Saint-Esprit, dans la fidélité à la Parole révélée et aux sacrements de l'Evangile, et toujours dans la perspective eschatologique. Après cette nécessaire mise au point, l'auteur montre avec non moins de pertinence que refuser de chercher dans la continuité institutionnelle de l'Eglise le critère *décisif* de son authenticité, ne doit pas nous induire dans l'erreur contraire, tout aussi pernicieuse, d'envisager l'unité et la continuité institutionnelles comme éléments facultatifs et à bien plaire. La solution donnée au problème de l'unité par la nouvelle Eglise indienne se situe à égale distance de ces deux extrêmes, et peut être qualifiée à bon droit, semble-t-il, de solution catholique-évangélique. Les grandes questions de la confession de foi de l'Eglise, du ministère et de l'épiscopat (ce dernier point en confrontation avec le récent et important ouvrage anglican *The Apostolic Ministry*), le problème de l'intercommunion, et des considérations sur le mouvement œcuménique en rapport avec l'expérience indienne, terminent ce beau livre, qui est, à notre connaissance, le plus substantiel et le plus fouillé qui ait paru récemment sur la question de la réunion des Eglises.

R. P.

The Holy Communion, a symposium (Londres: S. C. M. Press 1947, 128 pp.).

Une sorte de trêve tacite semble avoir été conclue entre les différentes confessions chrétiennes: au lieu de se combattre, ou plutôt dans l'attente d'une nouvelle confrontation sérieuse et profonde, chacune d'entre elles a le loisir de se présenter et de se définir sans être constamment interrompue par les critiques et les questions des autres. Trop conscientes de l'urgence d'une unité ecclésiastique et de la stérilité d'une polémique qui défigurait l'adversaire pour mieux pouvoir le prendre en faute, les confessions chrétiennes se donnent mutuellement une chance d'être chacune pleinement elle-même. Et la conversation pourra alors reprendre, dans un esprit plus fraternel, une fois qu'aura été désintoxiquée l'atmosphère de l'indispensable dialogue théologique.

C'est sous le signe de cette trêve que se place le petit *symposium* sur la sainte cène que le Rev. Hugh Martin, éditeur responsable du *Student Christian Movement Press*, présente au public anglais. En effet, après une prudente description de l'eucharistie dans l'Eglise des premiers siècles par M. E. C. Ratcliff, professeur de liturgique à l'Université de Londres, l'éditeur donne la parole tour à tour au R. P. G. Vann, O. P. (catholique romain), à Mgr St. Neill (anglican), au Rev. David Cairns (presbytérien), au Rev. F. Townley Lord (baptiste, qui parle aussi au nom des congrégationalistes), à M. R. Howe, secrétaire U. C. J. G. (quaker), et au Rev. E. Gordon Rupp (méthodiste) pour

qu'ils présentent, de façon accessible au grand public, la doctrine et la pratique eucharistiques particulières à leurs dénominations respectives.

Les lecteurs continentaux apprendront bien des choses en lisant ces pages : l'étonnante diversité que l'anglicanisme maintient dans une unité réelle et vivante ; le souci des presbytériens écossais de se savoir, au moment de la cène, en communion profonde avec les fidèles trépassés ; la certitude des congrégationalistes et des baptistes que « l'efficacité du sacrement dépend de la foi » de ceux qui y prennent part (p. 89) ; le refus quaker de célébrer les sacrements « extérieurs », qui provient de l'idée que, nécessairement, « le rite extérieur limite l'action du Saint-Esprit » (p. 110) ; le rôle prépondérant que J. Wesley a joué pour ramener les Anglais à une célébration plus fréquente du sacrement eucharistique qui, selon lui, ne fait pas que confirmer la foi, mais souvent la fait naître.

Si ces pages, en raison de leur esprit irénique, sont le gage d'une époque nouvelle de la discussion interconfessionnelle — l'époque de l'œcuménisme — il n'en reste pas moins qu'elles montrent les abîmes qui séparent encore les confessions sur l'acte qui devrait pourtant être le signe par excellence de l'unité chrétienne.

J'ai été surpris de voir que seuls les auteurs baptiste et quaker parlent des relations entre l'eucharistie et le ministère, pour rejeter la position catholique (romaine et anglicane).

J.-J. v. A.

REVUE DES REVUES

Irenikon. Tome XXI. Prieuré bénédictin d'Amay (Chevetogne, Belgique) 1948.

La revue que nous voulons présenter aujourd'hui aux lecteurs de *Verbum Caro* est peut-être inconnue de beaucoup d'eux. Elle mérite cependant d'être appréciée dans des milieux toujours plus larges. C'est une grande joie pour nous d'essayer la présentation de cette revue dont le but est de faire entendre une voix catholique romaine dans les questions concernant l'œcuménisme et cela dans un esprit irénique (de là le nom de la revue), de large compréhension et avec une information la plus abondante possible.

Qu'on nous permette alors, avant de parler du tome XXI (année 1948), de présenter *Irenikon* d'une manière plus générale. On se souvient sans doute de la grande figure du cardinal Mercier, primat de Belgique, qui fut, il y a quelques dizaines d'années, avec lord Halifax, le promoteur des fameuses « Conversations de Malines » qu'on peut situer comme dans la préhistoire du mouvement œcuménique actuel. Avec l'approbation et l'encouragement du grand cardinal fut fondé, il y a tantôt vingt-cinq ans, le « Monastère de l'Union » à Amay-sur-Meuse en Belgique (actuellement à Chevetogne, province de Namur), dont la tâche particulière est de travailler au rapprochement, à la compréhension de l'Eglise d'Orient. Prêts à recevoir tous les visiteurs dans un esprit de large et accueillante charité, les pères de ce monastère se sont assigné comme tâche propre le travail si difficile et de longue haleine de faire

connaître l'Orient et ses Eglises aux Occidentaux, de s'efforcer d'assurer des contacts toujours plus étroits et féconds. Les liturgies byzantine aussi bien que latine sont vécues et célébrées chaque jour à Chevetogne. Mais cette orientation particulière n'a pas empêché le « Monastère de l'Union » d'être ouvert aussi aux problèmes de l'œcuménisme dans son ensemble, n'a pas empêché, au contraire, les contacts avec des frères de confessions occidentales. Nous gardons un souvenir lumineux d'un bref séjour à Amay où il nous fut donné de vivre dans une atmosphère de compréhension sympathique et de nouer les liens d'une vraie et durable amitié.

Si nous parlons de toutes ces choses à propos de la revue *Irenikon*, c'est parce qu'il nous apparaît que son œuvre et ses intentions ne peuvent être comprises que dans la mesure où l'on sait voir dans cette publication autre chose qu'une simple revue, avec son comité de rédaction, mais la voix même d'une communauté monastique dont les questions de l'œcuménisme et de l'Unité chrétienne forment la préoccupation centrale et sont l'objet de la prière.

Les buts de la revue nous apparaissent alors en toute netteté : traiter d'un point de vue catholique romain, mais largement irénique, tous les problèmes que posent l'œcuménisme et le travail pour l'unité chrétienne. Faire place à des voix autorisées d'autres confessions chrétiennes. Apporter aux lecteurs l'information la plus large possible sur le mouvement de la pensée et de la théologie tant dans l'orthodoxie que l'anglicanisme et le protestantisme luthérien ou réformé.

Chaque numéro de cette revue trimestrielle comprend quelques articles suivis d'une abondante **Chronique religieuse.** Il y a, sous cette rubrique, une précieuse source d'information sur la vie des Eglises, sur les relations interconfessionnelles, le mouvement œcuménique, qui apporte aux lecteurs un complément souvent utile aux informations d'autres publications, comme *S.O.E.P.I.*, par exemple, Des **notes et documents** et une abondante **bibliographie** complètent le sommaire de chaque numéro. Si les comptes rendus peuvent paraître parfois sommaires, on ne peut cependant qu'être frappé de la richesse de l'information et du nombre de volumes recensés.

Revenons maintenant aux principaux articles parus en 1948. Le n° 1 s'ouvre par une étude de **Dom N. Oehmen : Le schisme dans le cadre de l'économie divine** (pp. 6 à 31). Le schisme d'Israël (après Salomon) s'est perpétué dans le schisme entre l'Israël fidèle (qui a accepté le Christ) et celui qui l'a rejeté. La conséquence de cette séparation a été le séjour missionnaire de l'Israël fidèle « au milieu des païens » avec tous les problèmes que pose cette « adaptation » à la mentalité, à la culture, à la manière de penser des « nations » (c'est tout le problème de l'hellénisation du christianisme). « Par là l'unité de l'Eglise comme telle est mise en danger. La maison de Jacob a été transplantée loin de Jérusalem, son centre de gravité ; et cet exil engendre le schisme qui s'était déjà réalisé en Israël, schisme dû à un manque d'harmonie qui entraîne une rupture d'équilibre dans la vie chrétienne de l'individu et constitue la cause première de la brisure de l'unité de l'Eglise » (pp. 24 et 25). L'Eglise dans le monde païen s'est trouvée dans la nécessité de conclure un pacte « extérieur » avec la culture et l'esprit de ce monde et la déchirure qui la divise proviendra de la tension toujours présente entre une tendance à l'« humanisation » et la protestation voulue et active contre cette laïcisation. Le schisme de l'Eglise peut s'interpréter de cette manière. « De cette vue du schisme dans le cadre de l'économie divine (...) on peut déduire

que le problème de l'union de la chrétienté s'identifie avec le problème de l'intensité et de la pureté de la vie de l'Eglise » et que seule l'espérance permet de supporter une telle contradiction. La réunion appartient au domaine eschatologique : lorsque l'« exil de l'Israël fidèle parmi les païens » aura pris fin, la vie chrétienne dans toute sa pureté sera enfin rendue possible et l'Unité sera enfin réalisée.

Une intéressante étude du **Rev. H. R. T. Brandreth,** anglican : **Grégoire Panzani et l'idéal de la Réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre** apporte un témoignage des efforts en vue de l'Union des Eglises dans le passé, efforts demeurés sans lendemain à l'époque (pp. 32 à 47 et 179 à 192, dans le nº 2). **Une Lettre anglaise** (pp. 55 à 63) donne au lecteur un aperçu des problèmes traités à la Conférence de Lambeth de juillet-août 1948. Enfin une notice biographique consacrée à **Sa Béatitude Monseigneur Maximos IV,** le nouveau patriarche grec-melkite d'Antioche oriente notre intérêt vers la vie des Eglises du Levant unies à Rome.

Nous avons parlé de collaborateurs non romains de la revue. Le **Professeur L. Zander,** orthodoxe, apporte, dans le nº 2 (pp. 139 à 163), ses impressions sur la **Conférence** de la jeunesse chrétienne **à Oslo.** Etude extrêmement fouillée et sérieuse, montrant les difficultés et les perplexités d'un orthodoxe devant une conférence œcuménique et les cultes qui y furent célébrés. Sans doute les réactions d'un orthodoxe dans un tel domaine sont-elles, si l'on peut dire, diamétralement opposées à celles que pourra éprouver un réformé. Alors que l'un verra le danger d'une orientation trop « protestante » de l'œcuménisme, l'autre craindra le danger de « catholicisme ». Il n'en reste pas moins qu'il nous est utile d'entendre une telle voix qui nous montre que les impatiences dans ce domaine ne sont pas de mise et qu'un long travail de connaissance et de contact réciproques est encore nécessaire.

Sous le titre : **La préparation ecclésiologique de la première assemblée du conseil œcuménique des Eglises** (pp. 164 à 178), **Dom Clément Lialine,** rédacteur de la revue, analyse quelques essais dus aux plumes des pasteurs Bœgner et Visser't Hooft et traitant la question de l'organisation du futur Conseil. Sera-t-il une fédération d'Eglises ou une super-Eglise ? Le problème est très clairement posé et là encore nous ne pouvons être surpris de trouver des réticences de la part de l'auteur au sujet de cette certitude qui semble fondamentale à beaucoup d'œcuménistes que les Eglises ont toutes à se reconnaître pécheresses et faillibles. Cette remarque faite, soulignons l'esprit de large compréhension et de fraternelle charité de l'auteur qui est bien la note dominante de la revue.

Un article sur **Benoît XV et la réunion des Eglises** complète ce numéro (pp. 193 à 202).

Dans le numéro 3, signalons en particulier un article du **chanoine G. Bardy** sur **saint Augustin et la pensée orientale** (pp. 249 à 273). Saint Augustin est peut-être un des Pères de l'Eglise latine les plus étrangers à la pensée orientale. Il n'a pas été un helléniste. Mais si l'on sait voir chez lui le mystique à côté, ou mieux en plus, du spéculatif, si l'on sait reconnaître en lui le docteur de la grâce qui n'annihile pas l'homme mais est seule capable de l'unir à Dieu (doctrine chère à la pensée orientale), sans doute beaucoup d'objections et d'incompréhensions tomberont-elles et reconnaîtra-t-on en saint Augustin, au sens plein du terme, un « Docteur de l'Eglise universelle ».

Fort intéressante aussi est l'étude de **Dom Th. Becquet** sur **le Roman**

soviétique (pp. 285 à 305). Rien de ce qui concerne l'homme ne doit rester étranger à celui que préoccupe le problème de l'Unité. De là la valeur et la portée de cette étude qui nous fait saisir le caractère propre d'une littérature collectiviste, dirigée, qui, si elle montre «le devoir pour l'homme de se donner davantage au bien commun, la grandeur du sacrifice, de l'effort, l'amour des autres hommes» (p. 302) laisse dans l'ombre la «vie» avec tout ce qu'elle a d'irrationnel, de poétique, d'humain au sens le plus fort du terme.

Dans le n° 4, des protestants liront avec intérêt et sympathie l'article du **Père Y. Congar** intitulé **Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ?** (pp. 365 à 394). Issus d'une réforme que nous considérons comme prophétique, nous ne pouvons que nous réjouir de lire sous une plume catholique romaine l'affirmation de la réforme toujours nécessaire, comme elle l'était pour le peuple de Dieu menacé de devenir «synagogue», pour l'Eglise guettée par le danger de la sclérose. Le travail irénique et œcuménique n'est pensable que si l'Eglise sait entendre l'appel de Dieu à une réforme constante.

Une revue comme *Irenikon* se devait de présenter à ses lecteurs **Christ et le temps** du professeur Cullmann. C'est ce qu'elle a fait par la plume de **Dom Th. Strotmann** (pp. 395 à 410). Avec une grande sympathie l'auteur analyse le livre du professeur bâlois et met en lumière l'apport original de ces pages. On ne sera pas surpris de trouver quelques réserves surtout sur les points où M. Cullmann se trouve en opposition avec la théologie romaine, en particulier en soulignant la portée de l'«ephapax» de la révélation et de la rédemption qui sont en Jésus-Christ. Pour l'auteur, ce caractère propre de la révélation en Christ n'exclut pas sa «récapitulation» dans chaque instant de la vie de l'Eglise. «On oublie trop dans ce livre que la ligne passé-présent-avenir n'est qu'une fiction de l'esprit, qu'il faut nécessairement épurer de ses éléments spatiaux. En réalité c'est le présent seul qui existe et qui dans l'Eglise devient une communion avec le Christ, incluant toute la fécondité du passé dans la *communio sanctorum*. Et cela en vertu de la Résurrection du Seigneur, laquelle est avant tout la libération de ce passé par la descente aux limbes, ramenant tout à l'unité dans son corps» (p. 407).

A. B.

OUVRAGES REÇUS

Barth, Karl. *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1948. 104 pp. 4.80 fr. s.

Barth, Karl. *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1948. 23 pp. 1.20 fr. s.

Barth, Karl. *Die oekumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1949. 67 pp. 2.80 fr. s.

Barth, Karl. *Die Kirche zwischen Ost und West.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1949. 32 pp. 1.80 fr. s.

Bentzen, Aage. *Messias, Moses redivivus, Menschensohn.* Zürich : Zwingli-Verlag 1948. 80 pp. 7 fr. s. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Prof. Eichrodt und Prof. Cullmann, No. 17.)

Berdiaeff, Nicolas. *De l'esprit bourgeois.* Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1949. 136 pp. 4 fr. s. (Collection «Civilisation et Christianisme».)

Bischoff Bereczky. *Die ungarische Christenheit im neuen ungarischen Staat.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1948. 28 pp. 1.50 fr. s.

Bonnard, Pierre. *Jésus-Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament.* Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1948. 47 pp. 2.75 fr. s. (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, N° 21.)